

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

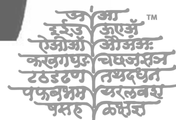
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३६ / अंक सातवा
एप्रिल १९८३

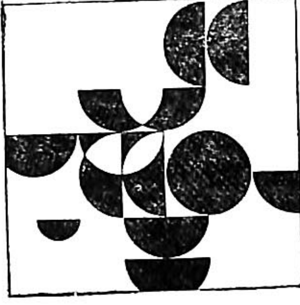
नवभारत



अनुक्रमणिका



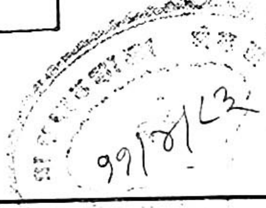




महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक ७ । एप्रिल १९८३
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये



संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

एप्रिल १९८३

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

★ **शरद् पाटील :** मार्क्सवादी विचारवंत, लेखक व राजकीय–सामाजिक कार्यकर्ते; असंतोष, वाडी–भोकर रस्ता, धुळे–४२४ ००२. ★ **रमेश वा. धोंगडे :** प्रपाठक–सिमँटिक्स अँड लेक्सिकोग्रॅफी–भाषाशास्त्र विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. ★ **व. त्रि. चिपळोणकर :** निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ★ **अच्युत केशव भागवत :** सेवानिवृत्त प्राचार्य आणि इंग्रजी विभाग-प्रमुख, किसन वीर महाविद्यालय वाई; काही काळ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाच्या भाषांतर विभागाचे मानसेवी संपादक; 'मनोरूथ', १० गिरिजा को-ऑप. हाऊसिंग सोसायटी, पौड रस्ता, पुणे–४११ ०३८. ★ **दिलीप पुरुषोत्तम चित्रे :** नामवंत मराठी साहित्यिक; 'शाकुंतल', साहित्यसहवास, वांद्रे (पूर्व) मुंबई–४०० ०५१. ★ **पंडित आवळीकर :** मराठी विभागप्रमुख आणि प्राध्यापक, कर्नाटक विद्यापीठ, पावटेनगर, धारवाड–५८० ००३. ★ **ज. सु. चौधरी :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे वाणिज्य विषयांचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख; १४४२ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३. ★ **एस. डी. इनामदार :** मराठी कथाकार व विश्वकोशातील विविध कला विषयांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३. ★ **पंडित टापरे :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक, वाई–४१२ ८०३.

अनुक्रमणिका

संपादकीय

कार्ल मार्क्स

मानवजातीच्या सर्वश्रेष्ठ विमोचकांमध्ये कार्ल मार्क्सची गणना करणे योग्य आहे यात शंका नाही. समग्र मानवजातीच्या परिपूर्ण आणि अंतिम विमोचनाचे अमोघ साधन म्हणून मार्क्सने आपल्या सिद्धांतांची रचना केली. विमोचनाच्या ह्या साधनाची परिणती मानवजातीच्या एका मोठ्या विभागावर अमानुष आणि इतिहासात अभूतपूर्व अशी बंधने लादण्यात झाली ही मार्क्सची शोकान्तिका आहे. मार्क्सला प्रिय असलेल्या डायलेक्टिकला अनुसरून ते झाले हे केविलवाणे समाधान आहे.

समग्र मानवी अस्तित्वाचे आणि इतिहासाचे स्पष्टीकरण करणाऱ्या वैचारिक व्यूहाची रचना मार्क्सने केली. प्लेटो किंवा हेगेल यांच्या वैचारिक व्यूहाइतकाच हा सर्वंकष, संपन्न, संदिग्ध आणि अनेकार्थसुलभ असा तो व्यूह आहे. ह्यामुळेच केवळ नव्हे तर मार्क्सच्या दर्शनाला इहवादी धर्माची प्रतिष्ठा लाभल्यामुळे परस्परविरोधी अशा मार्क्सवादी पंथांचा आणि संप्रदायांचा उदय होणे अटळ होते.

धार्मिक तत्त्वज्ञान विश्वाचे आणि माणसाच्या स्वरूपाचे व भवितव्याचे दर्शन तर घडवितेच; पण शिवाय ह्या दर्शनावर आधारलेल्या एका जीवनमार्गाचा आदेश देते. प्लेटो आणि हेगेल यांची तत्त्वज्ञानेही धार्मिक तत्त्वज्ञाने होती. त्यांनीही विशिष्ट वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनमार्गाचा आदेश दिला. पण मार्क्सनेच म्हटल्याप्रमाणे हा जीवनमार्ग चिंतनात्मक होता. प्लेटोने ज्या आदर्श नगरराज्यांची कल्पना केली होती तिला प्रत्यक्षात उतरविण्याचा दोनदा प्रयत्न केला आणि तो फसल्यानंतर धडा घेऊन तो खटाटोप त्याने सोडून दिला. अस्तित्वात असणाऱ्या नगरराज्यांची गुणवत्ता मापण्याचा मानदंड एवढेच स्वरूप प्लेटोच्या आदर्श नगरराज्याला प्राप्त झाले. प्लेटोने किंवा इतर कुणीही साधण्याचा प्रयत्न करावा असे व्यवहार्य उद्दिष्ट ते उरले नाही. पण समजा, ते वास्तव जगात उतरले असते तरीही अशा नगरराज्याचा नागरीक म्हणून पुरतेपणे जगण्यात, प्लेटोच्या सिद्धांताप्रमाणे माणसाचे सर्वोच्च श्रेय नाही. सत्-तत्त्वाचे साक्षात दर्शन घेण्यात, म्हणजे चिंतनात, ज्ञानात माणसाचे सर्वश्रेष्ठ आणि परिपूर्ण कल्याण आहे. हेगेलमताप्रमाणेही माणसाचे परमोच्च श्रेय तत्त्वज्ञानात आहे, म्हणजे तत्त्वाच्या ज्ञानात आहे. अस्तित्वाचा पसारा अनिवार्यतेने अस्तित्वात असलेल्या चैतन्यतत्त्वाचा आविष्कार आहे आणि आपणही त्या चैतन्यतत्त्वाचा चैतन्यशील आविष्कार म्हणून आपले विशिष्ट जीवन घडवीत असतो हे ओळखण्यात माणसाचे सर्वश्रेष्ठ श्रेय आहे. माणसाला अनंताची कल्पना आहे आणि म्हणून अनंत असे साध्य त्याला असते. पण हेगेलचे पुढचे म्हणणे असे आहे की, ह्या अनंत साध्याची प्राप्ती, ते अजून प्राप्त करून घ्यायचे आहे हा भ्रम दूर केल्याने, होते. जे सिद्ध करावयाचे आहे असे हे साध्य नाही. ते सिद्धच आहे हे जाणून घेण्याने जे साधले जाते असे ते साध्य आहे.

मार्क्सच्या दर्शनावर आधारलेला जीवनमार्ग प्रत्यक्ष कृतीचा, वैयक्तिक आणि सामाजिक कृतीचा आहे. मानवी परिपूर्णता हे त्याचेही साध्य आहे आणि परिपूर्णतेचे साध्य असल्याने ते अनंत आहे. पण हे मानवाच्या प्रकृतीतून उदयाला येणारे, इतिहासदत्त असे साध्य आहे आणि ते वास्तव जगात, इतिहासात, इतिहासाची परिपूर्ती म्हणून सिद्ध करायचे आहे. ही परिपूर्ती साधल्यावर इतिहास संपुष्टात येईल, आणि खराखुरा मानवी समाज अस्तित्वात येईल. ह्या समाजाचे घटक असलेल्या व्यक्ती संपूर्णपणे मानवी व्यक्ती असतील त्यांची प्रकृती खंडित असणार नाही. त्या इंग्रज किंवा महाराष्ट्रीय अशा विशिष्ट समाजात सामावलेल्या आणि म्हणून इतर विशिष्ट समाजांपासून अलग असलेल्या व्यक्ती असणार नाहीत, त्या कामगार किंवा भांडवलदार अशा विशिष्ट वर्गाचे घटक असलेल्या आणि म्हणून इतर

अनुक्रमणिका

वर्गांपासून वेगळ्या पडणाऱ्या, त्यांना विरोधी असणाऱ्या व्यक्ती असणार नाहीत. त्या केवळ आणि पूर्णपणे मानवी असलेल्या व्यक्ती असतील. प्रत्येक व्यक्ती पूर्णपणे स्वतंत्र असेल पण तिचे स्वातंत्र्य इतरांच्या स्वातंत्र्याशी विरोधी असणार नाही. उलट प्रत्येकाचे स्वातंत्र्य ही इतरांच्या स्वातंत्र्याची अट असेल. श्रम आणि क्रीडा यांच्यांत भेद उरणार नाही. व्यक्तीची प्रकृती एकसंध, पूर्ण, संवादी असेल आणि समाजही पूर्णपणे सुसंवादी असेल. व्यक्तींवर लादल्या गेलेल्या नियमांच्या द्वारा, व्यक्तींची इच्छा असो नसो, त्यांना जे पाळावे लागतात अशा नियमांच्या द्वारा साधला गेलेला हा सुसंवाद नसेल. समाजात उत्स्फूर्तपणे प्रकट झालेला असा तो सुसंवाद असेल. व्यक्तीचे कर्तव्य आणि तिचा स्वयंस्फूर्त आविष्कार यांच्यांत भेद उरणार नाही. कारण ज्या सामाजिक परिस्थितीमुळे व्यक्तिव्यक्तींमध्ये विरोध निर्माण होतो, तिचे पूर्णपणे निरसन झालेले असेल. व्यक्तीला तिचे एकसंध, पूर्ण आणि आत्मसंवादी स्वरूप जेव्हा प्राप्त होईल, तेव्हा भिन्न व्यक्तींमधील विरोधही मावळेल. व्यक्तीच्या पूर्ण मानवी स्वरूपाची जागा खंडित स्वरूपाने घेणे आणि व्यक्तिव्यक्तींमध्ये विरोधी संबंध असणे ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. पण ही इतिहासातील अवस्था आहे. इतिहासाची परिणती एकात्म स्वरूपाच्या व्यक्तींच्या बनलेल्या एकात्म व सुसंवादी समाजाच्या उदयात होणार आहे.

हे स्वप्न नव्हे, किंवा हा काल्पनिक स्वर्ग नव्हे किंवा काल्पनिक युटोपिया नव्हे. इतिहासाच्या अपरिहार्य नियमांना अनुसरून हे घडून येणार आहे. ह्या नियमांचा शोध मार्क्सने लावला आहे. पण इतिहासाच्या नियमांना अनुसरून हे अपरिहार्यपणे घडून येणार आहे असे म्हणणे दिशाभूल करणारे ठरेल. व्यक्तीला व समाजाला असे स्वरूप प्राप्त होणे हे मानवजातीचे भवितव्य आहे, अटळ भवितव्य आहे असे म्हणणे योग्य होईल. कारण माणूस स्वतःचा इतिहास घडवितो. माणसाचा इतिहास हा माणसाला घडलेल्या घटनांचा इतिहास नव्हे. तो मानवी कर्तृत्वाचा इतिहास आहे. म्हणजे मानवी प्रकृतीच्या अधिकाधिक पुरतेपणे आणि समृद्धपणे होत जाणाऱ्या आविष्काराचा इतिहास आहे. माणूस आपल्या कृतीने, उत्पादनाच्या कृतीने आपल्या भौतिक परिस्थितीत परिवर्तन घडवून आणतो; पण असे करताना तो समाजाच्या आणि स्वतःच्या स्वरूपामध्येही परिवर्तन घडवून आणतो. स्वतःच्या स्वरूपातील हे परिवर्तन माणसाने स्वतःच घडवून आणलेले असते, स्वतःच्या प्रयत्नाने माणूस स्वतःचे स्वरूप सिद्ध करीत नेतो. माणसाचा इतिहास हा माणसाच्या आत्माविष्काराचा इतिहास आहे.

पण हा आत्माविष्कार सरळपणे, सुरळीतपणे होत नाही. त्याचा इतिहास विद्रोहाने, कलहाने, लादलेल्या दास्याने, पिळणुकीने, रक्तरंजित सामाजिक उद्रेकाने माखलेला असा इतिहास आहे. माणसाची मूळ कृती, त्याची मूळ निर्मिती ही उत्पादनसाधनांची निर्मिती. ह्या कृतीमुळे माणसाला माणूसपण लाभते, तो इतर प्राण्यांहून वेगळा ठरतो. पण उत्पादनसाधने अस्तित्वात आली, की त्यांच्यावर ज्यांची मालकी असते असा श्रेष्ठींचा मालकवर्ग आणि ज्या प्रत्यक्ष श्रम करून संपत्ती निर्माण करतात अशा व्यक्तींचा श्रमिक वर्ग अशा भिन्न आणि परस्परविरोधी वर्गांत समाज दुभंगतो. श्रमिक वर्गाने उत्पादनसाधनांच्या साहाय्याने निर्माण केलेली संपत्ती त्यांना स्वतःला न लाभता मालकवर्गाकडून बळकाविली जाते आणि म्हणून या दोन वर्गांमध्ये कलह सुरू असतो. ह्या कलहाला नियंत्रित करण्यासाठी म्हणून या विषम समाजव्यवस्थेचे समर्थन करणाऱ्या न्याय, नीती, धर्म यांच्याविषयीच्या कल्पना निर्माण करण्यात येऊन सबंध समाजाच्या गळी उतरविण्यात येतात. पण याहीपेक्षा विशेष म्हणजे मालकवर्गाच्या हिताला कायद्याचे रूप देऊन ते श्रमिकांवर लादणारी, श्रमिकांना दडपणारी अशी राज्यसंस्था–शासनव्यवस्था–समाजात निर्माण होते आणि ती बळाचा वापर करून श्रमिक वर्गाची संभाव्य किंवा प्रत्यक्ष बंडाळी चिरडून टाकते. पण हे सर्व होत असताना उत्पादन वाढत जात असते आणि ज्ञान वाढत जात असते. नवीन उत्पादनसाधने समाजात निर्माण होत जातात. त्यांच्यावर मालकी असलेला एक श्रेष्ठीवर्ग समाजात हळूहळू वाढत असतो. ह्या नवीन उत्पादनसाधनांवर आधारलेली एक

वेगळी उत्पादनव्यवस्था आणि वेगळा श्रमिकवर्ग समाजात विकसित होत असतो. ही नवीन उत्पादन-व्यवस्था स्थिर होण्यात सर्व समाजाचे हित असते. कारण त्यामुळे उत्पादन वाढणार असते. पण तिचा विकास होण्याला जुन्या मालकवर्गाच्या हितावर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेकडून प्रतिबंध होत असतो. ह्यामुळे वर्गकलह उग्र होत जातो. अखेरीस जुनी समाजव्यवस्था आणि नवीन उत्पादनव्यवस्था ह्यांच्या-मधील हा विरोध तीव्र होत जात पराकोटीला पोचल्यानंतर उत्पादनाची कोंडी होते. तेव्हा नवीन मालकवर्ग सबंध श्रमिकवर्गाला हाताशी धरून क्रांती घडवून आणतो, जुन्या समाजव्यवस्थेचे कवच फोडून टाकतो, नवीन उत्पादनव्यवस्थेला साजेशी मूल्यव्यवस्था, कायदे, शासनयंत्रणा रूढ होते. ह्या नवीन समाजव्यवस्थेत नवीन मालकवर्ग आणि नवीन रूप धारण केलेला श्रमिकवर्ग यांचा कलह सुरूच राहतो.

मानवी इतिहासाच्या अखेरच्या टप्प्यावर वैज्ञानिक तंत्रज्ञानाने उपलब्ध करून दिलेल्या प्रचंड यंत्रसामग्रीच्या साहाय्याने उत्पादन चालत असते. ह्या यंत्रसामग्रीची मालकी ज्यांच्याकडे असते असा मूठभर भांडवलदारवर्ग आणि स्वतःच्या श्रमशक्तीपलीकडे ज्याच्यापाशी काहीच असत नाही असा कफल्लक बहुसंख्य कामगारवर्ग अशा दोन परस्परविरोधी वर्गांत समाजाची विभागणी झालेली असते. प्रचंड प्रमाणावर उत्पादन करण्याचे सामर्थ्य समाजापाशी असते. पण उत्पादित वस्तू विकत घेण्याची शक्ती बहुसंख्यांकडे नसते. कारण ते कामगार असतात. त्यांना कमीत कमी मजुरी देऊन स्वतःचा नफा जास्तीत जास्त वाढविण्याचा भांडवलदारांचा प्रयत्न असतो. पण हा प्रयत्न अंतर्विरोधाने ग्रासलेला असतो. कारण कामगाराची मजुरी जितकी कमी, तितका भांडवलदाराचा नफा जास्त ह्या सत्याला, काम-गाराची मजुरी जितकी कमी तितकी त्याची क्रयशक्ती कमी, तितका मालाचा खप कमी, तितका भांडवलदाराचा नफा कमी ह्या सत्याचा छेद जातो. एका बाजूला उत्पादनातून निर्माण झालेली प्रचंड भौतिक समृद्धी आणि दुसऱ्या बाजूला कंगाल कामगारांची अफाट संख्या ह्या स्वरूपात हा अंतर्विरोध दृश्य होतो. उत्पादन कुंठित होते. कामगारवर्ग उठाव करतो, शासनयंत्रणा ताब्यात घेऊन सत्ताधीश बनतो. भांडवलदारवर्गाची उत्पादनसाधनांवरील मालकी नष्ट करतो.

आता उत्पादनसाधने समाजाच्या मालकीची होतात असे म्हणू या किंवा उत्पादनसाधनांवरील मालकीच नष्ट होते, ती कुणाच्याच मालकीची नसतात असे म्हणू या. पण आता भांडवलदारांच्या नफ्या-साठी उत्पादन होत नाही. ते समाजाच्या उपयोगासाठी होते. उत्पादनसाधनांवरील भांडवलदारांची मालकी नष्ट झाल्यामुळे भांडवलदारवर्ग नष्ट होतो. आता फक्त एकच वर्ग उरतो. तो म्हणजे काम-गारवर्ग. पण समाजात एकच वर्ग उरतो ह्याचा अर्थ असा की, हा वर्ग समाजाशी एकरूप झालेला असतो. म्हणजे आता वर्ग उरत नाहीत. फक्त समाज उरतो. समाज एकसंध बनतो. समाजात वर्ग नसल्यामुळे वरिष्ठ वर्गाच्या हिताचे रक्षण करण्यासाठी अस्तित्वात आलेल्या शासनसंस्थेला कार्य उरत नाही. ती गतार्थ होते. विरून जाते. माणसांचे शासन करण्याची आवश्यकता आता उरत नाही. फक्त उत्पादनाचे व्यवस्थापन करण्याचे काम उरते.

अशा साम्यवादी समाजाची निर्मिती होणे हे मानवी इतिहासाचे अटळ भवितव्य आहे हा तर मार्क्सचा सिद्धांत आहेच; पण माणसे आपल्या कृतीने हे भवितव्य करतील हाही त्याचा सिद्धांत आहे. म्हणून इतिहासाच्या ह्या अर्थाचे ज्ञान माणसाला झाले, की माणसाला स्वतःचे परमोच्च श्रेय संपादन करण्याचा मार्गही सापडतो. मानवी इतिहासाशी म्हणजे इतिहासात व्यक्त होत जाणाऱ्या मानवी सत्त्वाशी (एसेन्स) तादात्म्य पावून इतिहासाला फलद्रूप करण्याच्या कार्याला वाहून घेण्यात, स्वतःला इतिहासाचे सजाण साधन बनविण्यात माणसाचे परमोच्च श्रेय असते. ईश्वरी इच्छेची जागा मार्क्समध्ये इतिहासाच्या नियमांनी घेतली आहे. विश्वतत्त्वाशी तादात्म्य पावण्यात माणसाचे परमश्रेष्ठ श्रेय असते ही प्लेटो आणि हेगेल यांचीही शिकवण होती. पण विश्वतत्त्वाची ओळख पटल्याने, त्याचे ज्ञान किंवा दर्शन झाल्याने हे तादात्म्य साधले जात होते. मार्क्सला इतिहासाशी जे तादात्म्य अभिप्रेत आहे ते

कृतीच्या स्वरूपाचे आहे. म्हणून हे केवळ तत्त्वज्ञान नाही. ती साधनाही आहे. मार्क्सवाद केवळ धार्मिक तत्त्वज्ञान नाही. तो धर्म आहे.

पण तो 'इहवादी', 'वैज्ञानिक' धर्म आहे असा मार्क्सचा दावा आहे. आपले सिद्धांत वैज्ञानिक विचारपद्धतीचा अवलंब करून आपण सिद्ध केले आहेत असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. 'मूल्याचा श्रमसिद्धांत,' 'अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत' यांसारखे आर्थिक सिद्धांत, ऐतिहासिक भौतिकवादासारखे समाजशास्त्रीय सिद्धांत आणि डायलेक्टिकल जडवाद यांसारखे सत्ताशास्त्रीय सिद्धांत यांची एक पक्की वीण गुंफून मार्क्सने आपले तत्त्वज्ञान रचले आहे. ह्या सूक्ष्म आणि संदिग्ध सिद्धांतांची सत्यता पटल्याने, ज्यांचा नेमका अर्थ काय हे स्पष्ट करण्यासाठी आणि ज्यांचे प्रामाण्य पारखण्यासाठी प्रचंड ग्रंथसंभार निर्माण करावे लागतात अशा ह्या सिद्धांतांची सत्यता पटल्याने कुणी मार्क्सवादी होत असेल असे मानणे कठीण आहे. पण मार्क्स वाचताना एकदम लख्ख प्रकाश पडल्यासारखा अनुभव अनेकांना आला असणार. समाजात जे घडते, इतिहासात जे घडत आले आहे त्याचा खरा अर्थ एकाएकी स्पष्ट झाला आणि आपले कर्तव्य काय आहे हे सरळ दिसून आले, सगळे संदेह मिटले असा हा अनुभव असणार. पण जो प्रकाश दिसला तो फसवा निघाला, जी गूढे उकलल्यासारखी वाटली ती तशीच होती, जे कर्तव्य म्हणून जिवापाड निष्ठेने केले ते पाप ठरले अशी उपरतीही अनेकांना झाली आहे.

मानवी अस्तित्वाच्या आणि इतिहासाच्या अर्थाचा उलगडा करणारे आणि इतिहासाचे अपरिहार्य भवितव्य स्पष्ट करून माणसाला त्याचे परमोच्च श्रेय गाठून देणारे कर्तव्य सांगणारे सर्वंकष तत्त्वज्ञान मार्क्सने रचले यात मार्क्सची थोरवी नाही. अशी दर्शने रचणे हा १९ व्या शतकातील जर्मन प्राध्यापकांचा एक लघु किंवा अवजड उद्योग होता. लेनिनने रशियात क्रांती घडवून आणली नसती आणि ती स्थिरावली नसती, तर १९ व्या शतकातील अनेक समाजवादी प्रेषितांतील एक एवढीच मार्क्सची ओळख इतिहासात टिकून राहिली असती. पण रशियात क्रांती झाली, मार्क्सच्या निष्ठावान अनुयायांनी ती घडवून आणली, मार्क्सच्या वचनांचा आधार घेत नवीन प्रकारच्या समाजरचनेची बांधणी सुरू केली आणि जगाचे भवितव्य तर पालटलेच पण मार्क्सवादाचे भवितव्यही पालटले.

अन्याय, पिळणूक, दडपशाही, माणसांची अप्रतिष्ठा ज्यांना असह्य होत होती पण जे असाहाय्यपणे ह्या गोष्टी सहन करीत होते, त्यांना मार्क्सच्या विमोचक तत्त्वज्ञानाच्या सत्यतेची खूण पटली. इतिहासाच्या प्रगतीचा मार्ग दिसून आला. ह्या मार्गाने वाटचाल न करणे, वाटेल ती किंमत देऊन हा मार्ग न चोखाळणे करंटेपणाचे ठरले असते, आतापर्यंतच्या इतिहासाची, संस्कृतीच्या विकासाची दडवून ठेवलेली काळी बाजू मार्क्सने उजेडात आणली होती. ज्या जुलमावर, पिळणुकीवर, हिंसेवर थोड्या लोकांची समृद्धी व संस्कृती आधारलेली होती, समाजातील शांतता आणि सुव्यवस्था आधारलेली होती त्यांच्यावर स्थिरपणे प्रकाश टाकला होता. मानवतेचे शत्रू कोण आहेत हे दाखवून दिले होते. जे दडपले होते त्यांना मार्क्सने निर्धार दिला, धैर्य दिले, अंतिम विजयाचे आश्वासन दिले. ज्या पुराव्यांच्या आणि तर्कवादाच्या आधारे त्याने हे केले त्यांची छाननी करणे हे पंडितांचे काम आहे, ते ते करतील. पण जे मानवतेच्या बाजूचे आहेत त्यांच्यासाठी मार्क्सने रणशिंग फुंकले होते, लढाईला आता तोंड फुटले होते, देव आणि दानव यांच्यामधील भेद स्पष्ट झाला होता. आपण देवांची बाजू घेणार की नाही एवढाच प्रश्न उरला होता.

मार्क्सवादी सिद्धांत सत्य आहेत की नाहीत हा मार्क्सच्या परिभाषेत बोलायचे तर 'स्कोलॅस्टिक' प्रश्न आहे खरा प्रश्न ह्या लढाईत आपण उतरणार की नाही हा आहे. तटस्थ राहणे मार्क्सने अशक्य केले. हा मार्क्सचा प्रचंड विजय आहे. स्टालिनच्या कारकीर्दीनेही त्याला बाधा आलेली नाही.

‘ दासशूद्रांची गुलामगिरी ’ : अन्वेषणपद्धत, तत्त्वज्ञान व प्रमाणशास्त्र

शरद् पाटील

‘ दासशूद्रांची गुलामगिरी ’ चा १ ला भाग प्रसिद्ध झाल्यानंतर विशेषज्ञांकडून विचारले जाऊ लागले– “ तुमच्या पुस्तकाचे कन्सेप्च्युअल फ्रेमवर्क काय ? ” माझी अन्वेषणपद्धत (methodology) मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी वा वर्णजातिवर्गवादी वा बहुप्रवाहात्मक (multilinear) ऐतिहासिक भौतिकवादी आहे, हे मी १ ल्या भागाच्या ‘ लेखकाचे निवेदन ’ मध्येच सांगितले आहे. पण, ती बरीच नवीन असल्यामुळे आणि तिने अलीकडच्या काळात तत्त्वज्ञान व प्रमाणशास्त्र (epistemology) यांचे महत्त्वाचे प्रश्न उभे केले असल्यामुळे हे निवेदन आवश्यक झाले आहे.

पुराण व वास्तवता

बुद्धपूर्व भारतीय इतिहास जवळ जवळ प्रागैतिहासिक (pre-historical) आहे. त्याला वैदिक म्हटले जाते. १ ला भाग रूढ अर्थी प्रागैतिहासिक सिंधुसमाजाचे विवेचन करतो. त्याचे साहित्य कोणतेही नाही. आहेत ते आर्केऑलॉजिस्टांनी उकरून काढलेले अवशेष.

वैदिक साहित्याला इतिहास मानायचा काय ? ते इतिहास असल्याचे आर्केऑलॉजी जोपर्यंत शाबीत करीत नाही, तोपर्यंत त्याला इतिहासाचे साधन मानायला हरकत असायचे कारण नाही. हरकत असली, तर भारताला बुद्धपूर्व काळाचा इतिहासच नाही असे म्हणावे लागेल.

बुद्धोत्तर व तुर्कपूर्व काळाच्या इतिहासाचे एक मोठे साधन पुराणे असल्याचे मानले जाते. नाणी, लेख इत्यादींनी पुराणांतले बरेच उल्लेख ऐतिहासिक असल्याचे शाबीत केलेले आहे.

पण, ज्या पुराणांची वा मिथ्सची सत्यता शाबीत करणारे पुरावे अजून सापडलेले नाहीत आणि त्यांचा सत्यांश समजणे ऐतिहासिक दृष्टया अत्यंत महत्त्वाचे आहे, त्यांचे काय करायचे ? पुराणांत वास्तव कोणते व अवास्तव कोणते हे कसे शोधायचे ? येथे अन्वेषणपद्धतीचा व तिच्या दार्शनिक प्रमाणशास्त्राचा प्रश्न प्रधान बनतो.

स्त्रीसत्ता

खासी व केरळीय समाजांनी भारतात मातृसत्ता (matriarchy) होती हे सिद्ध केलेले आहे. पण वैदिक काळात मातृसत्ता होती की नाही हे सिद्ध करण्यावर प्राग्वैदिक सिंधुसमाजात ती होती की नाही हे सिद्ध होणे अवलंबून होते. वेद हे पुरुषसत्ताक आर्यांचे साहित्य मानले जाते. त्यांच्या समाजाचे पारलौकिक प्रक्षेपण ज्या दैवतायतनात, तेही पुरुषप्रधान. ही धारणा जशी पारंपरिक इतिहासज्ञांची तशीच मार्क्सवाद्यांची.

मार्क्सवादी इतिहासज्ञ मातृसत्तेला वर्गपूर्व समाज मानतात. पण, या वर्गपूर्व समाजाचा व मॉर्गन–एंगल्सप्रणीत प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाचा संबंध काय, याचे उत्तर द्यायचे जगभरच्या मार्क्सवादी इतिहासज्ञांनी टाळलेले आहे. वैदिक समाज हा वर्गपूर्व प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज असून तो सर्वंकष समतेवर आधारलेला होता ही भारतीय मार्क्सवादी इतिहासज्ञांची निरपवाद धारणा आहे. (पंडित धर्मदेव विद्यावाचस्पति यासारख्या आर्यसमाजी पंडिताचीही हीच धारणा आहे हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.) उत्तरवैदिक काळात मातृअधिकाराचा (mother right) लोप झाला, असे मार्क्सवादी इतिहासज्ञ परशुराम, श्वेतकेतु इ. ची उदाहरणे देऊन मांडतात. मग, मातृअधिकार अबाधित असलेला प्रारंभिक वैदिक काळ लैंगिक समतेवर कसा आधारलेला असू शकत होता हा प्रश्नही

ते उपस्थित करीत नाहीत. या प्रश्नाचे उत्तर दिल्यास प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाची गंधर्वनगरी वितळेल या धास्तीने त्यांनी या समस्येकडे काणाडोळा केलेला आहे.

याचा परिणाम काय झाला ? दा. ध. कोसंबी व देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांनी वैदिक प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाचा महत्तम देव व मूर्तिमंत ऋत वा सत्य वरुण मानला, तर निर्ऋति ही मूर्तिमंत अ+ऋत वा असत्य मानली. मैत्रायणी संहितेत (१.१०.११) स्त्री ही निर्ऋति, असत्य व आपत्ती, म्हटलेली आहे. ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धतीने प्राचीन मानवसमाजाचा मातृसत्तेबाबतचा सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न न सोडवल्याने भारतीय मार्क्सवादी इतिहासज्ञ -निदान प्राचीन भारतीय मानवसमाजाच्या संदर्भात तरी- पुरुषसत्तेचे समर्थक व स्त्रीद्वेष्टे ठरतात. एकूण मार्क्सवादी ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धतीची आदिबंधात्मक (archtypal) जाणीवच पुरुषी व स्त्रीद्वेष्टी आहे !

म्हणून, प्राचीन भारतीय इतिहासाचा उलगडा निर्ऋति या स्त्रीच्या मिथचा उलगडा करण्यावर अवलंबून होता. वेदांमध्ये निर्ऋतीचे जसे वर्णन आहे तशी देवता सिंधुसंस्कृतीच्या काही अवशेषांत चित्रांकित आहे. नैर्ऋत म्हणजे निर्ऋतीची संतान, म्हणजेच रूढ अर्थी अनार्य. निर्ऋतीचा अविभाज्य संबंध इरिणशी वा चौपटाशी असल्याचे दिसते. ऋग्वेदात फासे व शेती नावाचे सूक्त (१०.३४) आहे. त्याचा ऋषी कवष हा ऐलूषीपुत्र व सारस्वत आहे. निर्ऋति ही नरकदेवता असल्याचे अमरकोष सांगतो. नर+क म्हणजे नर नावाच्या गणाचे अपत्य. अशा प्रकारे ही बाई सबंध प्राग्वैदिक व वैदिक इतिहास व्यापून असल्याचे दिसते. तिची पुत्री नैर्ऋती दुर्गा वा राष्ट्रीदेवी वाक् ४.३०.४ या अथर्ववेदीय मंत्रात म्हणूनच आम्हालाही जणू काय बजावते- "अमन्तवो मां त उपक्षियन्ति ।" ("मला न जाणणारे नाश पावतात !")

म्हणून, गणसमाजाची अभिजात सुरुवात मातृसत्तेपासून होते हे जगभरच्या पुराव्यांनी शाबीत झालेले ऐतिहासिक वास्तव संकल्पनात्मक ढाच्यात प्रथम समाविष्ट करून घ्यावे लागते. मग निर्ऋतीच्या मिथचा उलगडा व्हायला सुरुवात होते. वैदिक व्याकरणात निर्ऋतीवर दोन पक्ष पडलेले आहेत. शाकटायन या एका वैयाकरणाचा पक्ष म्हणतो की, ती सुपीकतेची देवता, तर गार्ग्य या दुसऱ्या वैयाकरणाचा पक्ष म्हणतो की, ती नापीकतेची देवता. जैनांचा अब्राह्मणी संप्रदाय म्हणतो की, ती शुभाची देवता, तर कर्मकांड्यांचा ब्राह्मणी संप्रदाय म्हणतो की, ती अशुभाची देवता. अशा प्रकारे प्राचीन भारतीय व्याकरणापासून समाजापर्यंत अब्राह्मणी व ब्राह्मणी असे दोन तट पडलेले असल्याचे निर्ऋति व्यक्त करते.

वर्णव्यवस्था

प्राचीन भारतीय इतिहासाचा मातृसत्तेनंतर सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे वर्णव्यवस्था.

पाश्चिमात्य प्राच्यविद्याविदांचे (indologists) प्रमेय व अब्राह्मणी परंपरा यांचा समन्वय करून फुलेंनी 'गुलामगिरीत' मांडले की, अनार्य भारतीय जनता वर्णविहीन व समान होती आणि तिला परदेशी त्रैवर्णिक आर्यांनी जिंकल्यामुळे ती चौथा शूद्र वर्ण बनली. वि. का. राजवाडेंनी 'राधामाधव' मध्ये मांडले की, आद्य सभ्य भारतीय समाज त्रैवर्ण्य होता आणि त्याने सभोवती पसरलेल्या असभ्य भारतीयांना स्वतःत शांततेने सामावून घेण्यातून चातुर्वर्ण्य समाज बनला. ही उपपत्ती पूर्णपणे मार्क्सवादी असल्याचा निर्वाळा डांगेंनी राजवाडेंच्या 'भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास' या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत दिला. 'सोशल सायंटिस्ट' (डिसेंबर ८२) मध्ये आद्य भारतीय समाजाच्या त्रैवर्ण्यतेचे हे प्रमेय मान्य करून नंबूदिरीपाद म्हणतात की, तिसऱ्या वैश्य वर्णाच्या वर्गविभाजनातून चौथा शूद्र वर्ण बनला. आद्य भारतीय समाजाच्या त्रैवर्ण्यतेचे आधुनिक ब्राह्मणी प्रमेय मान्य करण्यातून भारतीय प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज गुणकर्माधिष्ठित वर्णसमाज होता हा आर्यसमाजींचा दावा हे नवब्राह्मणी कम्युनिस्ट मान्य करीत आहेत !

आंबेडकरांनी राजवाडेंचे हे आद्य त्रैवर्ण्यतेचे प्रमेय 'हू वेअर द शूद्राज'मध्ये मान्य केलेले आहे. फरक हा की, मुळात क्षत्रिय असलेल्या ज्यांचा उपनयनाधिकार ब्राह्मणांनी हिरावून घेतला ते चौथा शूद्र वर्ण बनले अशी उपपत्ती आंबेडकर लावतात.

कोसंबींनी सिद्ध केले आहे की, वर्णव्यवस्था परकीय आर्यांनी आणलेली नसून ती सिंधुसमाजातच जन्माला आलेली होती. म्हणजे, वर्णव्यवस्था भारतीय प्राथमिक, साम्यवादी गणसमाजातच जन्माला आलेली होती हे सिद्ध झाले. सर्वंकष समताधिष्ठित प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाची सार्वत्रिक थिअरी व अशा भारतीय समाजात जन्माला येऊन वाढलेल्या विषमताधिष्ठित वर्णव्यवस्थेची वस्तुस्थिती हा परस्परविरोध (antinomy) तेव्हापासून उभा राहिलेला आहे.

हा विरोध सोडवण्यासाठी मातृसत्तेला प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज मानायच्या रूढ मार्क्सवादी समजाचे निराकरण करणे आवश्यक होते. मातृसत्तेच्या जगभरच्या वृत्तांतांवरून स्पष्ट झालेले होते की, हा समाज स्त्रियांच्या पुरुषांवरील शासनावर अधिष्ठित असला, तरी तो वरकड उत्पादनक्षम नसल्यामुळे शोषणाधिष्ठित नसून आर्थिक समतेवर अधिष्ठित होता. म्हणून त्याचे मॅट्रिआर्की हे मूळ लॅटिन नामकरण व त्यावरून झालेले मातृसत्ता हे भारतीय नामकरण यथार्थ नसून स्त्रीसत्ता हे मूळ भारतीय नामकरणच यथार्थ आहे.

भारतीय स्त्रीसत्ताक गणसमाजाच्या गणार्धांना (moiety) वर्ण कसे म्हटले जाऊ लागले, हे मी १ल्या भागात दाखवले आहे. वर्णव्यवस्था सिंधुसमाजातच जन्माला आली हे कोसंबींनी सिद्ध केल्यापासून वर्ण म्हणजे केवळ रंग हे व्युत्पादन व गोऱ्या आर्यांनी काळ्या दासांना जिंकायचा वर्णोत्पत्तिवाद उसने जीवन जगत आले होते. त्यांना आद्य भारतीय स्त्रीसत्ताक गणसमाजातील द्वैवर्णोत्पत्तीने भडाग्नी दिला आहे.

अशा प्रकारे सर्वंकष समताधिष्ठित प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाच्या पारंपरिक मार्क्सवादी मिथचा निरास करून विषमतासमताधिष्ठित अर्धनारीनटेश्वरी स्त्रीसत्ताक गणसमाजाच्या भारतीय वास्तवाची दखल संकल्पनात्मक ढाच्याने घेतली तरच वर्णोत्पत्तीचे कोडे सुटते.

बहुप्रवाहवादी अन्वेषणपद्धत

स्वतःला पारंपरिक मार्क्सवादी म्हणवणारे दीपंकर गुप्ता एकॉनॉमिक अँड पोलिटिकल वीकली (१९-१२-८१) मधील त्यांच्या लेखात म्हणतात की, ऐतिहासिक भौतिकवाद ही वर्गीय अन्वेषणपद्धत असल्यामुळे ती वर्गपूर्व समाजांच्या आकलनाला असमर्थ ठरते. **खरे म्हणजे ऐतिहासिक भौतिकवादाला केवळ वर्गीय अन्वेषणपद्धत मानणे म्हणजे त्याच्या या कालबाह्य पारंपरिक रूपाबरोबर (form) त्याचा कालातीत आशयही (content) नाकारणे होय. हा आशय सांगतो की, कोणत्याही— तथाकथित वर्गपूर्व वा तथाकथित वर्गोत्तर— समाजवास्तूचा सम्यक् अभ्यास करण्यासाठी प्रथम तिच्या आर्थिक वा भौतिक पायाचा अभ्यास करा व नंतर वरच्या वैचारिक इमल्याचा !**

परंतु, वर्ग ही शोषणशासनाची संस्था तथाकथित प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाच्या **पूर्ण** विघटनातून जन्माला येत असल्यामुळे गणसमाज व वर्गसमाज यांना विभागणारी जी सीमारेषा काढली गेली, ती इतर वर्गपूर्व समाजांच्या अभ्यासात अनुल्लंघनीय दरी बनली. प्राथमिक साम्यवादी गणसमाज, नंतर दासप्रथाक वर्गसमाज, नंतर सामंतप्रथाक वर्गसमाज व अंतिम भांडवलदारी वर्गसमाज हे मॉडेल जगभरच्या मार्क्सवाद्यांनी स्वीकारल्यामुळे या एकप्रवाही अन्वेषणपद्धतीला वर्गेतर समाजांचा अभ्यास करणे अशक्यप्राय झाले. मार्क्सने आशियन उत्पादनपद्धतीची मांडणी करून बहुप्रवाहवादी मानवसमाजविकास सूचित केला हे खरे; पण तो प्रमेयात्मकच होता व राहिला आणि आशियन समाजांच्या प्रत्यक्ष अभ्यासातून तो खंडित झाला. भाग २ च्या अंतिम (१६ व्या) प्रकरणात आशियन उत्पादनपद्धतीच्या प्रमेयाचे मी सप्रमाण खंडन केले आहे.

मॉर्टन क्लासने 'कास्ट' या त्याच्या मौलिक पुस्तकात जातिव्यवस्था ही वर्णव्यवस्थेतून जन्मल्याचे दाखवण्याऐवजी ती गणव्यवस्थेतून जन्मल्याचे दाखवल्याने वर्णव्यवस्थेचा अभ्यास करायचे दारच त्याने स्वतःपुरते बंद केले आहे. पण, अतिरिक्त उत्पादनक्षम बनलेल्या अविघटित गणाने मागासलेल्या अविघटित गणांना जिंकण्यातून जातिसंबंध जन्माला आल्याची जी प्रमेयात्मक मांडणी त्याने केली आहे, ती बहुप्रवाहवादी अभ्यासाची वाट मोकळी करते. याउलट, गेल ऑमवेट या एका बाजूला बहुप्रवाहवाद मान्य

अनुक्रमणिका

करून दुसऱ्या बाजूला– 'जेथे शोषण असते तेथे वर्ग असतातच'– हा सिद्धांत मांडून वासाहतिकपूर्व जातीत वर्ग पाहायचा आग्रह धरीत असल्याने त्या बहुप्रवाहवादाची, त्यांच्यापुरती तरी वाट बंद करतात.

मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी अन्वेषणपद्धत बहुप्रवाहवादी अभ्यासाला वर्ण व जात या वर्गेतर शोषणशासनसंस्थांपुरता मर्यादित करू इच्छित नाही. आफ्रिकेतील नवस्वतंत्र देश गणांनी बनलेले आहेत. उ. टांगानिका आफ्रिकन नॅशनल युनियन हा देश १२० गणांचा (tribes) बनलेला आहे. तिचे अध्यक्ष जूलियस न्येरेरे सांगतात की, युनियन बनण्यापूर्वी या देशाची जमीन प्रत्येक गणाच्या अलगअलग मालकीची होती. अनेक आफ्रिकन देश पाश्चिमात्य साम्राज्यशाह्यांच्या आगमनापूर्वीच शोषणशासनाधिष्ठित होते. म्हणून त्यांची शोषणशासनाची संस्था वर्ण व जातीप्रमाणे वर्गापेक्षा वेगळी असण्याची शक्यता आहे. तिचा वस्तुनिष्ठ व परिवर्तक अभ्यास बहुप्रवाहवादी अन्वेषणपद्धतीने होऊ शकतो.

अशा प्रकारे पारंपरिक ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धतीची विविध मानवसमाजांचा– गत व वर्तमान– केवळ वर्गीय पद्धतीने अभ्यास करण्याची मर्यादा मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी अन्वेषणपद्धतीने दूर केली आहे.

नवे दर्शन

माफुआं केवळ नवी अन्वेषणपद्धत आहे, की सापेक्षतः नवे दर्शन–तत्त्वज्ञान ?

लेनिनने त्याच्या 'मटीरिॲलिझम अँड एम्पीरियो–क्रिटिसिझम' या ग्रंथात 'सत्'च्या अनेकांगांनी व अनंतपणे वाढणाऱ्या ज्ञानाच्या प्रत्येक छटेतून नवी दर्शनव्यवस्था तयार होत असते असे सांगितले आहे हे खरे; पण, तरीही जगभरच्या मार्क्सवाद्यांनी अनित्यात्मक भौतिकवाद हे अंतिम दर्शन मानल्यामुळे 'सत्'च्या अनेकांगांनी व अनंतपणे वाढणाऱ्या ज्ञानाच्या सर्व आजी व भावी छटांचे दर्शनीकरण अनित्यात्मक भौतिकवादाने करून टाकलेले असल्याचे मानून ते मोकळे झालेले आहेत. या पोथीनिष्ठेपाशी अडून अनित्यात्मक भौतिकवादाचा महाप्रवाह तळे बनला आहे. त्यामुळे तो मार्क्सनंतर उदयाला आलेले दर्शनप्रवाह* स्वतःत सामावून पोथीनिष्ठेचा बांध तोडायला असमर्थ ठरला आहे.

अनित्यात्मक भौतिकवादाची मुख्य उणीव त्याच्या पारंपरिक प्रमाणशास्त्रात कशी आहे याचे विवरण मी 'मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र व अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धी यांचा विरोध' या लेखात केलेले आहे (सत्यशोधक मार्क्सवादी, ऑक्टो. ८२). येथे त्याचा गोषवाराच देणे शक्य आहे. मार्क्सने फॉयरबाखच्या भौतिकवादातील यांत्रिकता नाकारून मानवी मेंदू शरीराबरोबर जन्माला येत असला तरी तो पूर्वमानवसमाजाच्या विकासाचेही अपत्य असतो ही अनित्यात्मक संकल्पना स्वीकारली हे खरे; पण, मार्क्सने त्याचबरोबर यांत्रिक भौतिकवादाचे– 'मनाला बाह्य वस्तूंचे वा बाह्यार्थांचे होणारे ज्ञान प्रतिबिंबात्मक असते'– असे मानणारे प्रमाणशास्त्रही स्वीकारले. चट्टोपाध्यायांनी हे त्यांच्या 'लेनिन द फिलॉसॉफर' या पुस्तकात स्पष्ट केले आहे.

लेनिनने या प्रमाणशास्त्राचे कर्तृत्व यांत्रिक वा मार्क्सपूर्व भौतिकवादाकडे देणे चुकीचे होते. त्याचे कर्तृत्व, खरे पाहता, 'रिॲलिझम' कडे आहे. रिॲलिझमसारख्या भारतीय दर्शनाचे नाव आहे 'बाह्यार्थवाद' (बाह्य अर्थांचे वा वस्तूंचे ज्ञान ज्ञानेन्द्रियांद्वारे मनात प्रतिबिंबित होणे). पण, युरोपीय दर्शनात भौतिकवाद व बाह्यार्थवाद यांच्यात भारतीय दर्शनाएवढे वैमनस्य न आल्याने हे प्रमाणशास्त्र भौतिकवादाचेच मानले गेले. भारतात मात्र बुद्धकाळापासूनच लोकायतिक भौतिकवाद व बाह्यार्थवाद यांत वैमनस्य सुरू झालेले आढळते. वैदिक ब्राह्मण नित्यात्मक लोकायतिक होते, तर अब्राह्मणी बुद्ध अनित्यात्मक बाह्यार्थवादी. ४ थ्या शतकापासून मात्र ब्राह्मणी न्यायवैशेषिक

---

* लेनिन हा मार्क्सच्या दर्शनाचा एंगल्सप्रमाणे एक सर्वांत महत्त्वाचा भाष्यकार असल्यामुळे व दार्शनिक नसल्यामुळे मार्क्सच्या दर्शनाला मार्क्सवाद-लेनिनवाद म्हणणे कसे चुकीचे आहे हे 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' (डिसें. ८२) मधील 'सर्वंकष मार्क्सवाद व माफुआं' या लेखात मी दाखवले आहे.

बाह्यार्थवादी हे संकल्पना ही तिच्या बाह्यार्थाचे प्रतिबिंबक ज्ञान असते असे प्रमाणशास्त्र मांडताना दिसतात, तर अब्राह्मणी बौद्ध सौत्रांतिक विज्ञानवादी हे संकल्पना ही प्रतिबिंबक ज्ञानापासून स्वतंत्र ज्ञान असते असे प्रमाणशास्त्र मांडताना दिसतात.* हा दार्शनिक संघर्ष समाजात चाललेल्या जातिव्यवस्थेवरील संघर्षातून कसा स्फुरलेला होता हे 'धर्मकीर्ति व आमचा काळ' या लेखात मी दाखवले आहे (नवभारत, डिसें. ८१). प्रतिबिंबक वा इंद्रियगम्य ज्ञानाला दिग्नाग निर्विकल्पक म्हणतो, तर संकल्पनात्मक ज्ञानाला सविकल्पक. हाच भेद युरोपियन दर्शनात कान्टने केला. स्त्चेर्बात्स्की हा सोव्हिएत युनियनचा नागरीक व लेनिनग्राड विद्यापीठाचा अॅकॅडेमीशिअन असूनही जर कान्टवादी नसता, तर तो १९३० साली प्रसिद्ध झालेला त्याचा 'बुद्धिस्ट लॉजिक' हा महाग्रंथ लिहू शकला नसता. तसेच धर्मेन्द्रनाथ शास्त्रींना मार्क्सइतकाच कान्टविषयी आदर नसता, तर तेही त्यांचा 'क्रिटिक ऑफ इंडियन रिअॅलिझम' हा अभिजात ग्रंथ लिहू शकले नसते.

कान्टचे प्रमाणशास्त्र हे फ्राइडचा मनोविश्लेषणवाद, फ्रेझरचा आदिबंधवाद, हुसेर्लचा अनुभववाद व सार्त्रचा अस्तित्ववाद यांतून परिणतावस्थेला गेलेले आहे. ब्रेश्टची नवमार्क्सवादी सौंदर्यमीमांसा या दार्शनिक विकासातूनच स्फुरलेली आहे. या दार्शनिक विकासाचा अंतर्भाव करणारे अनित्यतावादी प्रमाणशास्त्र मार्क्सवाद-फुलेआंबेडकरवादाने स्वीकारले असल्याने माफुआं हे सापेक्षतः नवे दर्शन आहे.

नवे प्रमाणशास्त्र

या नव्या प्रमाणशास्त्राचा जाणीवपूर्वक वापर करून लिहिलेला माझा पहिला लेख म्हणजे 'महाभारतातील नियति व आयति (नवभारत, फेब्रु. ८३). प्रस्तुत पुस्तक मी बहुप्रवाहात्मक ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या अमूर्त जाणिवेतून ७१–७२ साली लिहिले. नंतर झालेल्या पॉलेमिक्समधून या अन्वेषणपद्धतीचे नामकरण मी मार्क्सवाद–फुलेआंबेडकरवाद असे ७८ साली केले. **नेणिवेकडून जाणिवेकडे झालेल्या माझ्या या दार्शनिक प्रवासामागे समाजात निकराला जात असलेल्या जातिव्यवस्थाविरोधाची प्रेरणा होती हे नमूद करणे मी आवश्यक समजतो.**

इतिहासाचा उलगडा करायचे एक साधन असलेल्या व्युत्पत्तिशास्त्रात प्रतिबिंबवादाचे प्राबल्य अजून बरेच आहे. शब्दाचे अर्थ व्याकरणापासून स्वतंत्रपणे, स्वैरपणे लावता येत नाहीत हे खरे. म्हणून, शब्दाचा अर्थ शब्दशः, केवळ व्याकरणानुसार वा शब्दकोषानुसार, लावायचे ठरवले, तर पर्यवसान 'अभिप्रेत' अर्थही नाकारण्यात, ज्या ऐतिहासिक–सामाजिक संदर्भात तो वापरला गेला तो दुर्लक्षिण्यात होईल. **शब्द जरी रूपावरून 'नित्य' भासत असला, तरी मूलभूत सामाजिक बदलांच्या संदर्भात त्याचा वापर होत आलेला असल्याने त्याचा आशय वा अर्थ बदलत जातो, 'अनित्य' असतो.**

नवे व्युत्पादन

८.१००.१० या ऋचेत– 'देवांची राष्ट्री वाक् बसली (निषसाद)', असे सांगितले असल्याचे निरुक्तकार म्हणतात. कोठे, केव्हा व कशासाठी हे ते सांगत नाहीत. प्रतिबिंबात्मक प्रमाणशास्त्र यापुढे जाऊ शकत नाही. नि+सद् पासून बनलेल्या क्रियापदाचा अर्थ पहुडणे, झोपणे असाही होतो. म्हणून, वाक् देवगणाच्या परिषदेत वा यज्ञात त्वष्ट्रबरोबर झोपली व तिने त्याच्याशी लोकान्तात संभोग केला, असा अर्थ मी 'स्त्रीराज्य' या प्रकरणात लावला. त्यावेळी राजवाडेंचे 'भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास' हे पुस्तक प्रसिद्ध झालेले नव्हते. स्त्रीसत्तेत सर्वोच्च 'धर्म' स्त्रीपुरुष–संभोग मानला

---

* दिग्नाग –

विकल्प-योनयः शब्दाः, विकल्पाः शब्द-योनयः ।
कार्य-कारणता तेषां, न अर्थं शब्दाः स्पृशन्त्य् अपि ।।

(शब्द संकल्पनाजन्य असतात व संकल्पना शब्दजन्य. त्यांचा संबंध कार्यकारणभावाचा असतो. शब्द बाह्यार्थाला शिवतही नसतात.)

– धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, 'क्रिटिक ऑफ इंडियन रिअॅलिझम', पा. ३५४.

अनुक्रमणिका

गेल्याने त्यावरच विश्वाचे व मानवगणाचे पुनरुत्पादन अवलंबून असल्याची श्रद्धा होती. या सामाजिक संदर्भातच या ऋचेचा वास्तविक अर्थ लागू शकत होता.

राजवाडेंनी त्यांच्या उपरोक्त पुस्तकात अयोनिज शब्दातील योनि या शब्दाचा अर्थ स्त्रीचे जननेन्द्रिय असा न घेता घर असा लावला. अयोनि म्हणजे घराबाहेर वा यज्ञमंडपात. अयोनिज म्हणजे यज्ञमंडपात वामदेव्य व्रत करीत असलेल्या ऋत्विजाशी स्त्रीने केलेल्या संभोगातून झालेले अपत्य. राजवाडेंनी निखळ पाश्चिमात्य इतिहासदृष्टीने हा अर्थ लावलेला आहे. वेदात योनि या शब्दाचे अर्थ जननेन्द्रिय, स्थान व घर या व्यतिरिक्त दुसरे नाहीत. यज्ञमंडप हा अर्थ राजवाडेंनी तर्कशुद्ध अनुमानाने लावलेला आहे. राजवाडेंच्या काळात स्त्रीसत्तेवर निर्णायक संशोधन झालेले नव्हते. ते आद्य भारतीय मानवसमाजाच्या वर्णपूर्व अवस्था पाशव व यूथ (horde) याच मानतात. म्हणून, या आद्यावस्थांमध्येही 'स्त्रीला पुरुष आपली मालमत्ता समजत' असे मत ते व्यक्त करतात (पा. ४५).

वैदिक काळी गणसंघ (tribal confederation) होते हे दाखविण्यासाठी 'प्राचीन वैदिक समाज' या प्रकरणात मी ६.६१.१२ ही ऋचा उद्धृत केली आहे. तीत सरस्वती ही 'त्रि-सधस्था', 'पंच-जाता' व 'सप्त-धातुः' असल्याचे म्हटलेले आहे. सधस् शब्दाचा अर्थ निरुक्ताने घर वा निवासस्थान असा दिला आहे सरस्वती ज्या सारस्वत गणाची माता होती, तिचे निवासस्थान गणसभागृहच असू शकत होते. (तिला तुष्ट करून सारस्वत गणाची जमीन ओलवायचा 'जलपुत्र' हा ऋग्वेदीय मंत्र कवष ऐलूषलाच माहीत होता, असे ऐतरेय ब्राह्मण सांगते.) तीन गणसभागृहांची निवासिनी असा अर्थ म्हणूनच मी केला आहे. त्रिगर्त नावाच्या गणसंघाचा उल्लेख महाभारतात वारंवार येतो. पंचजन नावाचा प्राग्वैदिक गण असल्याचे मी सिद्ध केले आहे. पंचजाता म्हणजे पाच जातींनी (phratries) बनलेल्या गणाची अधिष्ठात्री देवता. विवाद्य अर्थ धातूचाच आहे. त्याचा अर्थ कुल असा होतो याचा प्रत्यक्ष पुरावा कोठेच नाही. वै. का. राजवाडेंनी 'निरुक्ताचे भाषांतर' मध्ये धातूच्या ६ प्रकृति असतात हे दुर्गचे म्हणणे उद्धृत करून पूर्वप्रकृति म्हणजे त्याला काय अभिप्रेत होते हे समजत नसल्याचे म्हटले आहे (पा. १५१). प्रकृति म्हणजे विश्वाचे मूलकारण. त्याप्रमाणे धातु म्हणजे शब्दाचे मूलकारण हा अर्थ नैरुक्तांना अभिप्रेत होता हे उघड आहे. स्त्रीपासून कुल वा गण जन्मतो, ही खासींमध्ये म्हण होती. कुलचा एक अर्थ स्त्री हा आहे. म्हणून, धातूचा अर्थ मी कुल असा लावला.

संस्कृत व्याकरणात शब्दांचे गणवार वर्गीकरण केलेले आहे. गण शब्द व्याकरणातून समाजात गेल्याने गणसमाज बनला, की तो गणसमाजातून व्याकरणात आला ?

दास शब्दाचाही अर्थ गुलाम असल्याचे वेदांमध्ये कुठेही प्रत्यक्षपणे आढळत नाही हे खरे. निरुक्त २.१७ मध्ये दासचा अर्थ– 'दासः कर्मकरः' असा दुर्गने दिलेला आहे. यास्क दासची व्युत्पत्ती देतात– 'दासः दस्यतेः। उपदासयति कर्माणि।' त्याचा अर्थ वै. का. राजवाडे देतात– 'दास 'दस्' धातूपासून झाला आहे. तो शेतकाम वगैरे शेवटाला नेतो.' उपरोक्त खंडात यास्कांनी उद्धृत केलेल्या १.३२.११ या ऋचेतील ज्या दासपत्नी या शब्दाचे हे विवरण आहे, त्यातील पत्नी शब्दाचा वास्तविक अर्थ वै. का. राजवाडे पा. १०४६ वर देतात– 'पति शब्दाची जी व्युत्पत्ति तीच पत्नीची. पाता वा पालयिता वा अशी पति शब्दाची व्युत्पत्ति यास्क नेहमी देतो. देवपत्न्यः = देवानां पत्न्यः पालयित्र्यः पालनीयाः वा (दुर्ग) = देवांचे पालन करणाऱ्या...' संस्कृतात शब्दाचे लिंग नियत नसते. पालीत पजापतिको (प्रजापति) या शब्दाचा अर्थ पत्नी असा होतो. पण, दासपत्नी हा शब्द स्त्रीलिंगात जरी घेतला, तरी त्याचा अर्थ दासांची स्वामिनी असा होतो. दासचा निश्चित अर्थ अर्यवरून लावता येतो निरुक्ताने (६.२६) अर्यचा अर्थ ईश्वर वा स्वामी असा दिलेला असून आर्यचा अर्थ ईश्वरपुत्र असा दिलेला आहे. २.१२.४ या ऋचेत दास व अर्य वर्ण परस्परविरोधात दिलेले आहेत. यावरून स्पष्ट होते की, वेदातील स्वतंत्र दासांचे निर्देश सोडले, तर दास वर्ण वा दासप्रवर्ग यांसारखे उल्लेख गुलाम

अनुक्रमणिका

केलेल्या अनार्य गणांचे वा गणदासांचेच (communal slaves) आहेत.

वर्ग हा शब्द निघण्टूत (२.९.१०) बलनामानि या खंडात आलेला आहे. निरुक्तात तो नाही. पाणिनीने 'वर्ग्यादयश्च' (६.२.१३१) या सूत्रात वासुदेववर्ग्यः, म्हणजे वासुदेवपक्षाचा, हा शब्दप्रयोग दिलेला आहे. या सूत्रात पक्ष हा शब्द वर्गाचा पर्यायवाची म्हणून दिलेला असल्यामुळे व पक्षचा अर्थ निर्विवादपणे अर्धा असा होत असल्यामुळे वर्गाचा अर्थ गणार्ध (moiety) होतो हे स्पष्ट होते. पतंजलि हा ४.२.१०४ या पाणिनीय सूत्रावरील कात्यायनाच्या ११ व्या वार्तिकावर भाष्य करताना 'अक्रूरवर्ग्यः' हा शब्दप्रयोग देतो. यावरून यादव गणाचे दोन वर्ग वा पक्ष वासुदेव व अक्रूर यांच्या नावाने ओळखले जात होते हे या व महाभारतीय पुराव्यांनी सिद्ध होते. वर्ग शब्दाचा अर्थ गणार्ध होत होता हे लोसकजातकावरून (४१) निर्विवादपणे शाबीत होते. बंगालमध्ये निमबटाईने जमीन खेडणाऱ्या कुळाला अजूनही बर्गदार (वर्गदार) म्हणतात. कवष ऐलूषरचित फासे व शेती (१०–३४) या सूक्ताच्या ८ व्या ऋचेत पंचजनांचा गण ५३ कुलांच्या २ व्रातांनी बनल्याचे म्हटलेले आहे. येथे व्रात हा शब्द वर्ग या अर्थीच वापरलेला आहे हे उघड आहे. काठक संहिता (१४.९) म्हणते– 'नेमे देवाः नेमे असुराः ।' देवांचा वर्ग व असुरांचा वर्ग, असेच तिला म्हणायचे आहे. शतपथ ब्राह्मणाच्या– 'नेमानि क्षत्राणि ।' (२.१.१.१८) चा अर्थ निरुक्ताने– 'न इमानि क्षत्राणि ।' असा जो लावलेला आहे तो चुकीचा आहे. नेम म्हणजे अर्धा. क्षत्रवर्ग, असा त्याचा अर्थ होतो. कर्णार्जुनांचे युद्ध सुरू व्हायच्या वेळी भूमी अर्जुनामागे उभी राहिली तर आकाश (द्यो) कर्णामागे (८.८७. ३८–३९). देवगणाने कर्णार्जुनांचे पक्ष घेतल्यामुळे तो 'द्विधाभूत' झाला, 'व्याश्रय' भूत झाला, 'द्वैपक्ष्यम् आसीत्', असे वारंवार म्हटले आहे. अशा प्रकारे मानवगणाच्या वर्गांचे प्रक्षेपण दैवी गणात होऊन विश्वाचे द्यावा–पृथिवी हे विश्वार्ध वेदांमध्ये पतिपत्नीच्या वा मातापित्याच्या रूपात कल्पिलेले दिसतात– 'द्यौर् मे पिता जनिता नाभिर् अत्र बंधुर् मे माता पृथिवी महीयम् । ऋ० १. १६४.३३ ॥ तसेच– '... माता भूमिः पुत्रोऽहं पृथिव्याः । पर्जन्यः पिता... ॥' अथर्व० १२.१. १२ ॥ मानवी देवविवाहाचे प्रक्षेपण द्यावापृथिवीच्या देवविवाहात झालेले वैदिक विवाहसूक्तांत दिसते. दासप्रथेच्या उदयाबरोबर मग कद्रू (पृथिवी) गण सुपर्णी (द्यो) गणाला गुलाम करताना दिसतो !

वीरिट या शब्दाचा अर्थ मनुष्यगण असा होतो (निरुक्त, ५.२८). वै. का. राजवाडे सांगतात– '...वीरिटे = मनुष्याणां गणे = जनसमूहात. ह्याअर्थी वीरिट शब्दाची व्युत्पत्ति जुळेल अशी करावी असे दुर्ग म्हणतो. वीर् + इट. वीर् = वीराः, इट = अट = संघात...' (पा. ४१५–४१६). यावरूनही वीरिणीचा अर्थ गणराज्ञी असा होतो.

थ शब्दाचा अर्थ अन्न कसा होतो याचा संदर्भ अनवधानाने राहून गेला. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय 'लोकायत' मध्ये पा. ९६ वर हा अर्थ देतात. ही व्युत्पत्ति छांदोग्य उपनिषदात (१.३.६) आहे– 'अन्नं थम्, अन्ने हि इदं सर्वं स्थितम् ॥' म्हणजे, 'अन्न हेच थ आहे; कारण अन्नातच हे सर्व स्थित आहे.' शंकराचार्य भाष्य करतात– 'तथा अन्नं थम्, अन्ने हि इदं सर्वस्थितम्, अतोऽस्त्य् अन्नस्य थ अक्षरस्य च सामान्यम् ॥' म्हणजे, 'तसेच अन्न थ आहे कारण अन्नातच हे सर्व स्थित आहे; म्हणून अन्न व थ अक्षर हे पर्यायवाची आहेत.'

याच खंडात पुढे म्हटले आहे– 'द्यौर् एव उत्, अन्तरिक्षं गीः, पृथिवी थम् ।' म्हणजे, 'द्यो हाच उत् आहे, अन्तरिक्ष गी आहे आणि पृथिवी थ आहे.' शंकराचार्य भाष्य करतात– 'द्यौर् एव उत्, उच्चैः स्थानात् । अन्तरिक्षं गीर् गिरणाल् लोकानाम् । पृथिवी थं प्राणिस्थानात् ।' म्हणजे, 'उच्च स्थानी असल्यामुळे द्यो हाच उत् आहे, लोकांचे गिरण करण्यामुळे अन्तरिक्ष हे गी आहे आणि प्राणिमात्रांचे स्थान असल्यामुळे पृथिवी ही थ आहे.'

पुढे वायु हा गी असल्याचे म्हटले आहे. छां. उ. ४.३.४ मध्ये वायु हा सम् + वर्ग असल्याचे सांगते. दोन वर्गांना एकत्र आणणारा व ते जोडणारा एवढाच अर्थ या संवर्गाचा होतो. म्हणून, अंतरिक्ष म्हणजे वेगळा लोक नसून द्यावा–पृथिवीला एकत्र आणणारे वा जोडणारे आहे.

पाणिनिपूर्व वैयाकरण हे निखळ वर्णसमाजात (इ. पूर्व ६ व्या शतकापूर्वी) होऊन गेल्याने आणि पाणिनि वर्णसमाजाचा अस्तकाल व जातिसमाजाचा उदयकाल यांच्या संधिकाळात होऊन गेल्याने (इ. पूर्व ५ शतकानंतर) त्याच्या अष्टाध्यायीच्या व्याकरणसूत्रांचा त्याच्या नंतरचे संस्कृत व्याकरण लावीत असलेले बरेच अर्थ अनैतिहासिक व हायब्रिड आहेत. उदाहरणार्थ, महाकाव्यकालीन (इ. पूर्व १००० ते ८००) राजक गणराज्यांमध्ये अपत्याचा वर्ण पित्यावर नसून मातेवर अवलंबून असल्याने 'क्षत्राद् घः' (४.१.१३८) हा नियम तत्कालीन भाषेचा आहे, तर महाभारतोत्तर अराजक गणराज्यांमध्ये अपत्याचा वर्ण पित्यावर अवलंबून असायचे स्थित्यंतर झाल्याने 'ब्रह्मोऽजातौ ' (६.४.१७१) हा नियम तत्कालीन भाषेचा आहे. पाणिनीचे भाष्यवृत्तिकार निखळ जातिसमाजात होऊन गेल्याने त्यांनी आपापल्या भाष्यवृत्तींमध्ये वर्णसमाजाच्या व्याकरणनियमांवर जातिसमाजाच्या व्याकरणनियमांचा अध्यारोप केलेला आहे. उदाहरणार्थ, 'प्राचां कटादेः' (४.२.१३९) हा पाणिनीय नियम पूर्वेकडील भारतीय देशांत कट या शब्दाला कोणता प्रत्यय लागून कोणती रूपे होतात हे सांगतो. वर्णसमाजात कट शब्दाचा अर्थ होता देवीक्षेत्र (temenos). पण, वर्णसमाज गेला आणि त्याच्याबरोबर कटसंस्थाही गेली. आणि मग महाभाष्यकार पतंजलिपासूनचे (इ. पूर्व २००) भाष्यवृत्तिकार या शब्दाचा हा अर्थ सोडून बाकी सर्व अर्थ लावायला लागले.

अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. महान संस्कृत व्याकरणाला या अनैतिहासिकतेतून सोडवले तरच आम्हाला आमचा एरवी लुप्तप्राय झालेला इतिहास समजू शकेल.

मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी दर्शनाची बहुप्रवाहवादी अन्वेषणपद्धत व अनित्यतावादी प्रमाणशास्त्र ही प्राचीन भारतीय इतिहासाच्या मिथ्सचा असा उलगडा करून सांगतात.





शैली म्हणजे नियमोल्लंघन

रमेश वा. धोंगडे

१

शैली म्हणजे नियमोल्लंघन ही शैलीची व्याख्या कलाकृतीमधल्या भाषेच्या वापराच्या एका विशिष्ट अंगाचा विचार करते. शैली म्हणजे विशिष्ट पर्यायांची निवड या व्याख्येचा विचार करताना आपल्या असे लक्षात येते की, हे पर्याय मर्यादित असतात. पदस्तरावरील उपलब्ध पर्याय नेमकेपणाने मांडता येतात. भिणे– घाबरणे– टरकणे– घाबरगुंडी उडणे-हबकणे–भीती वाटणे–भय वाटणे–पाचावर धारण बसणे आणि शारीरिक परिणामांवरून भीतीचा निर्देश करणारे घाम फुटणे–तोंड कोरडे होणे–पोटात खड्डा पडणे–पोटात गोळा येणे–हातपाय कापणे–लटपटणे– बोबडी वळणे– काळजात धस्स / लक्क होणे– छातीत धडधडणे– दातखीळ बसणे– चड्डी ओली होणे– मुतणे– हगणे एवढेच पर्याय मराठीत उपलब्ध आहेत. **समोर वाघ दिसताच मला भीती वाटली** या वाक्यात या पर्यायांचा वापर समान सांकल्पनिक अर्थाने करता येतो. वाक्यस्तरावर पर्यायांचा विचार करताना मुख्यतः शब्दांच्या अनुक्रमाचा विचार होतो.

गणपतवाणी विडी पिताना नुसतीच काडी चावायचा
१ २ ३ ४ ५ ६

ही रचना एक पर्याय झाला. तिचे इतर पर्याय (उदा. २३१४५६, २३४५६१, २३४५१६, ४५६१२३, ४५२३१६, ४५३२१६) एकूण ७२० होतील. यांतील विडी नुसतीच काडी चावायचा गणपतवाणी पिताना
२ ४ ५ ६ १ ३

सारखे पर्याय अशक्य आहेत. कारण या सहा पदांच्या अनुक्रमावर व्याकरणाचे काही बंधन आहे. उदाहरणार्थ, २-३ हा अनुक्रम, तसाच ४–५ हा अनुक्रम एक अपवाद वगळता मोडता येत नाही (वर दिलेला २ ४ ५ ६ १ ३ हा अनुक्रम म्हणूनच त्याज्य आहे). हा अपवाद १ चा; २-१-३, ३-१-२ आणि ४-१-५ आणि ५-१-४ हे शक्य आहेत. तसेच ४–६ यांचे सान्निध्य अर्थदृष्ट्या हानिकारक आहे ही गोष्ट लक्षात घेता, फक्त १३६ पर्याय उपलब्ध होतात. ते असे मांडता येतील :

गणपतवाणी विडी पिताना नुसतीच काडी चावायचा
क ख^{वप} ग$^{नका}$ घ

ख मध्ये विडी पिताना (वप) तर ग मध्ये नुसतीच काडी (नका) असे शब्द आहेत. कखगघ यांच्या अनुक्रमशक्यता अशा (ग$^{कान}$घ हा अनुक्रम अर्थ बदलतो म्हणून त्याज्य.):

१) क ख^{वप} ग$^{नका}$ घ : २४

२) क ख^{पव} ग$^{नका}$ घ : २४

३) क ख^{वप} ग$^{कान}$ घ : २४–२(ग$^{कान}$)=२२

४) क ख^{पव} ग$^{कान}$ घ : २४–२(ग$^{कान}$घ)=२२

वप आणि नक मध्ये क येऊ शकतो; मात्र न नंतर घ येऊ शकत नाही अशा अटी लक्षात घेता पुढील अनुक्रमशक्यता आहेत :

५) वकप ग$^{नका}$ घ : ६

६) वकप ग$^{कान}$ घ : ६

७) पकव ग$^{नका}$ घ : ६

८) पकव ग$^{कान}$ घ : ६

२४

यांतील (६) मधील वकप ग^{कन}घ आणि ग^{कन}घ वकप या दोन तर (८) मधील पकव ग^{कन}घ आणि ग^{कन}घ पकव या दोन अशा ४ शक्यता व्याकरण-

अनुक्रमणिका

नियम स्वीकारत नाहीत. म्हणून एकूण २० शक्यताच उरतात.

९) ख$^{\text{वप}}$नकका घ　:　६

१०) ख$^{\text{वप}}$कानक घ　:　६

११) ख$^{\text{पव}}$नकका घ　:　६

१२) ख$^{\text{पव}}$कानक घ　:　६

एकूण २४

अशा रीतीने (१) ते (४) मधले ९२ पर्यायी अनुक्रम, (५) ते (८) मधले २० पर्यायी अनुक्रम तर (९) ते (१२) मधले २४ पर्यायी अनुक्रम म्हणजे एकूण १३६ पर्यायी अनुक्रम उपलब्ध होतात.

स्वनस्तरावरील पर्याय दोन कारणांनी सीमित होतात. एक, भाषेची स्वनव्यवस्था आणि दोन, पदांची उपलब्धता. उदाहरणार्थ, ल् आणि ळ् या व्यंजनांचा संयोग मराठीत संभवत नाही; पदाचा आद्य ध्वनी ण् असू शकत नाही हे मराठी स्वन-व्यवस्थेचे नियम झाले. उलट,

तळमळ निववी रे राम कारुण्यसिंधू

यामध्ये निववी या पदाला असा एकही पर्याय उपलब्ध नाही, की ज्याच्या मध्यभागी ळ् हे व्यंजन येईल. तसा पर्याय उपलब्ध असता तर अनुप्रास सहज साधला असता.

शैली म्हणजे विशिष्ट पर्यायांची निवड या व्याख्येत लेखकाला सर्व पर्याय माहीत असतात किंवा तो जाणूनबुजून पर्याय निवडतो असा अर्थ सूचित करायचा नाही, हे आपण पाहिले. मात्र पर्याय हे संख्येने मर्यादित असतात अशी भूमिका स्वीकारावी लागते. अन्यथा निवड या शब्दाला अर्थ उरणार नाही. विशिष्ट पर्यायाची निवड याचाच अर्थ इतर पर्यायांचा स्वीकार नाकारणे. भाषेच्या नियमांनी सीमित केलेल्या पर्यायांतील काहीएक विशिष्ट पर्याय निवडणे यात सर्जनशीलता आहे, पण मर्यादित स्वरूपाची.

भाषेच्या नियमांचे उल्लंघन करून आजवर अनुप-लब्ध असणारे नवीन पर्याय शोधणे आणि त्यांचा वापर करणे यासाठी वेगळ्या प्रकारची सर्जनशीलता लागते. नियमांचे उल्लंघन म्हणजे सर्वच नियम धाब्यावर बसवणे असे नव्हे. उदाहरणार्थ, नवीन शब्द निर्माण करणारा कोणताही लेखक त्याची सुरुवात ण् किंवा ळ् या ध्वनींनी करणार नाही.

चावायचा पिताना काडी विडी गणपणवाणी नुसतीच अशी टोकाची रचनाही कोणी लेखक करणार नाही. लेखक-कवींचे नियमोल्लंघन हे स्वीकार्य आणि अ-स्वीकार्य यांच्या सीमारेषांवरचे असते. ह्यात धिटाई असते; बेछूटपणा नसतो. नावीन्य असते; विक्षिप्त-पणा नसतो. आणि मुख्य म्हणजे हे नियमोल्लंघन दिशाहीन नसते.

२

नियमोल्लंघनाचा विचारही वेगवेगळ्या स्तरांवर करता येतो. पदस्तरावरील नियमोल्लंघन म्हणजे पदाच्या रचनेत बदल (मूळ रूप आणि प्रत्यय बदलणे), नवीन पदार्थांची निर्मिती, इत्यादी मार्गांनी होते. शब्दांच्या साहचर्यांतरील निर्बंधाचे उल्लंघन हे एकाच वेळी अर्थस्तर आणि पदस्तर यांवरचे. वाक्य-रचनेच्या स्तरावरील नियमोल्लंघनात पदांचा अनु-क्रम-नियम मोडणे, अनियमित वाक्यसंकोच वगैरे गोष्टी येतात. बा. सी. मर्ढेकरांची एक कविता उदा-हरणादाखल घेऊन आपण या नियमोल्लंघनांचा विचार करू.

१) पंक्चरली जरि रात्र दिव्यांनीं,
२) तरी पंपतो कुणि काळोख;
३) 　　हसण्याचें जरी वेड लागलें,
४) 　　भुंकतात तरि अश्रू चोख.
५) फत्कन् बसली रबरी रात्र;
६) दुजी न टायर त्या अवकाशीं;
७) 　　राठ मनाच्या चाटित बसलीं
८) 　　पापुद्र्यांच्या कुत्रीं राशी.
९) खांद्यावरती न्यावी रात्र
१०) जमेल ज्याला त्यानें त्यानें;
११) 　　डोळ्यांवरतीं जरा कातडें
१२) 　　ओढावें,– पण हसतमुखानें
१३) पंक्चरलेल्या रबरी रात्रीं
१४) गुरगुरवावीं रबरी कुत्रीं !!

या कवितेतील पदस्तरावरील नियमोल्लंघनाचा प्रथम विचार करू. पंक्चर हा इंग्रजीतून उसनवारीने

घेतलेला शब्द. तो नाम आहे. **पंक्चर होणे** असे क्रियापद त्यापासून होते. पण मर्ढेकर **पंक्चरणे** हे नवीनच क्रियापद तयार करतात. तीच गोष्ट **पंपणे** या क्रियापदाची. या निममोल्लंघनाने काय साधते? **दिव्यांमुळे रात्र पंक्चर झाली** आणि **कुणीतरी पंपाने काळोख भरतो** या रचना का नाही स्वीकारल्या? याचे एक सोपे उत्तर असे की, नवीन शब्द हा नेहमीच लक्ष वेधून घेतो. कारण तो अनपेक्षित असतो. **दिव्यामुळे रात्र पक्चर झाली** या वाक्यात **पंक्चर** हा शब्द केवळ विधिपूरक राहतो. वाक्याचा तो मुख्य विषय बनत नाही. **पंक्चरणे** या क्रियापदाने मात्र हे काम साधते. कवीला तेच अपेक्षित आहे. दुसरे असे की, **दिव्यांमुळे रात्र पंक्चर झाली** या वाक्यात **दिवे** हे फक्त कारण दाखवतात. **पंक्चर होणे** हे क्रियापद स्थितिदर्शक आहे. उलट, **दिव्यांनी रात्र पंक्चरली** यात **दिवे** कर्तृवाचक होतात. त्यामुळे **दिवे** या नामाला अधिक महत्त्व येते. दिव्यांचे हे कर्तृत्वच कवीला ठसवायचे आहे. **पंक्चरणे** हे क्रियापद कृतिदर्शक आहे. म्हणजे पहिल्या आळीत दिव्यांकडे कर्तेपणा देऊन कवी मानवनिर्मित दिवे आणि निसर्गनिर्मित रात्र ही समांतर जोडी पुढे ठेवतो.

कुणीतरी काळोख पंपाने भरतो आणि **कुणीतरी काळोख पंपतो** यांतील फरक हा अधिक खोलवरचा आहे. **पंपणे** या नवनिर्मित शब्दाने लक्ष वेधले जाते हे खरेच. **पंपाने भरणे** यात ज्यात भरायचे ती गोष्ट 'पात्र' आहे असे रूपक सूचित असते. **कुणीतरी रात्रीमध्ये काळोख पंपाने भरतो** अशा तऱ्हेचा अर्थ त्यातून प्राप्त होतो. **पंपतो** या क्रियापदाला **रात्रीचे पात्र** आवश्यक नाही. **काळोख पंपला जातो** एवढाच अर्थ त्यातून मिळतो. **पाऊस ओततो** आणि **मी भांड्यात पाणी ओततो** या वाक्यांत जसे पहिल्यातील पात्राच्या अभावाने **ओतणे** या क्रियापदाची भव्यता, अमर्यादितपणा जाणवतो, तसाच प्रकार **काळोख पंपतो** यातील **पंपणे** या क्रियापदाबाबत घडतो.

पदस्तरावरील या दोनच उदाहरणांत पर्यायांची सीमितता मोडून म्हणजेच नवपर्याय निर्माण करून, नियमोल्लंघन केले आहे. पदस्तरावर आणखी एक नियमोल्लंघन शक्य होते. अर्थात हे नियमोल्लंघन एकाच वेळी अर्थस्तर आणि पदस्तरावरचे असते. हे नियमोल्लंघन म्हणजे शब्दांच्या साहचर्याचे नियम मोडणे. भाषेत अनेक शब्द हे काही विशिष्ट शब्दांच्या संगतीतच वावरतात. **पंक्चर होणे** या क्रियापदासह **टायर** हा एकच कर्ता येऊ शकतो. **फुगा, नळी, चेंडू** इत्यादी वस्तूंतही हवा असते पण त्या पंक्चर होत नाहीत. **पंपाने भरणे** या क्रियापदाचे कर्म **हवा** किंवा **पाणी, तेल** यांसारखे द्रव पदार्थच असू शकतात. **दगड, साखर, माती** यांसारख्या घनरूप वस्तू किंवा **कल्पना, प्रेम, दुःख** यांसारख्या अमूर्त गोष्टी पंपाने भरत नाहीत. **भुंकणे** या क्रियापदाचा कर्ता **कुत्रा** असतो. **हत्ती, उंट, ससा** इत्यादी प्राणी भुंकत नाहीत.

साहचर्याचे संकेत मोडणारी या कवितेतील उदाहरणे अशी : **रात्र पंक्चरली; कुणि काळोख पंपतो; अश्रू भुंकतात; रबरी रात्र; रबरी कुत्री.**

नियमोल्लंघन हे त्याच्या अनपेक्षितपणाने आणि अपरिचितपणाने नेहमीच लक्ष वेधून घेते. पण केवळ तेवढाच हेतू साधला तर कविता काव्याचा नुसता आव आणते असे वाचकाला जाणवते. मर्ढेकरांच्या या नियमोल्लंघनाचे अन्य हेतू काय असावेत?

एऱ्हवीच्या बोलण्यात आपण **रात्र दिव्यांनी उजळून टाकली** किंवा **दिव्यांच्या प्रकाशाने अंधार नाहीसा झाला** असे म्हणू. **रात्र पंक्चरली** या शब्दांत दिव्यांचा थिटेपणा, रात्रीच्या तुलनेत त्यांचे सामान्यत्व सूचित होते. बारीकशा खिळ्याने टायर पंक्चरते. पण खिळा टायरपेक्षा कितीतरी लहान. मानवनिर्मित दिवे हे निसर्गनिर्मित रात्रीपेक्षा असेच नगण्य. त्यांचा रात्रीवर होणारा आघात हा फक्त पंक्चरण्याच्या स्वरूपाचा. रात्रीचा काळोख हा सर्वंकष, विस्तीर्ण, अमर्याद. दिव्यांनी रात्र पंक्चरली तरी **कुणि** अनामिक शक्ती **काळोख पंपतच** राहते. म्हणजे दिव्यांनी रात्र पंक्चरणे याचा परिणाम शून्यच.

रात्र ही दुःखाप्रमाणे अमर्याद आणि घनदाट. सुखाचा प्रकाश हा फक्त ही रात्र पंक्चरू शकतो; संपूर्ण काढू नाही शकत. न पंक्चरलेले टायर चालते पण एकदा का ते पंक्चरले की फत्कन बसते. ही रात्रही अशीच एकाच जागी फत्कन बसलेली. न हलणारी. तिच्यातला काळोख काढायचा म्हटले तर कुणीतरी तो सतत पंपाने भरत राहतो. ती गतिमान होऊन जाईल म्हटले तर दिव्याने ती पंक्चर झालेली. म्हणून रबरी. **रबरी रात्र** म्हणजे अशी अडून बस-

अनुक्रमणिका

लेली, गतिहीन, आपल्यालाच खोळंबवून ठेवणारी रात्र.

कुत्री भुंकतात. कुत्र्याचे भुंकणे हे कधी अशुभाचे सूचन करते; कधी वेदनेचे. भुंकणे हे अमंगल. भुंकण्याचा परिणामही मर्यादित. भुंकण्याने लोक भितातच असे नाही. पण कुत्री भुंकत राहतात. भुंकण्यात त्यांचेच जणू रंजन होते. तोंडातून कोणत्याही क्षुल्लक कारणासाठी कर्कश आवाज काढण्यातच कुत्री दंग असतात. ते आपले कामच आहे असे मानून ते इमानेइतबारे करतात. दुःख हे कुत्र्यांसारखेच, ते सहसा गप्प बसत नाही. अश्रूंवाटे बाहेर येते. अश्रू हेच दुःखाचा आक्रोश. म्हणून अश्रू भुंकतात. अगदी चोखपणाने. माणसं वरकरणी हसतात. हसण्याचे उसने बळ आणतात. शहाणपणाने दुःख स्वीकारण्याची त्यांच्यांत ताकद नसते. म्हणून हसण्याचे वेड ती लावून घेतात. पण ही धडपड केविलवाणी असते. कारण अश्रू चोखपणे भुंकतच असतात.

सर्वत्र काळोख पसरला, की कुत्र्यांचाही आधार वाटतो. काळोखातील हालचाली त्यांना दिसतात. घन्याच्या दिशेने येणाऱ्या अपरिचित व्यक्तींवर, गोष्टींवर ती भुंकतात. शाश्वताचा हा काळोख असाच न समजणारा, भेदरविणारा. नियतीच्या पावलांची चाहूल माणसाला कधीच लागत नाही. कोणत्या क्षणी काय होईल हे कळत नाही. बेसावध असताना अवचितपणे नियती लचके तोडतच असते. माणसाचे हे दुःख, हे भय, हे भागधेय पंक्चरलेल्या टायरप्रमाणे न सरकणारे, न हटणारे. वेळ जाण्यासाठी, सुरक्षिततेचा आभास निर्माण करण्यासाठी या रात्रीवर कुत्री भुंकवावयाची– गुरगुरवायची. ही कुत्री स्वतःच्याच विचारांची, आशा–आकांक्षांची. पण दुःखाचे शाश्वत चोहोकडून एवढे लपेटून बसलेले, एवढे घेरून टाकणारे, की ही कुत्री केवळ रबरी, खोटी कुत्री ठरावीत. म्हणून रबरी कुत्री गुरगुरणारी पण जिवंत नसणारी.

शब्दांच्या साहचर्याचे नेहमीचे संकेत मर्ढेकर असे मोडतात; पण ते अर्थगर्भ असतात. 'पिपात मेले ओल्या उंदिर' या मर्ढेकरी कवितेची सुरुवातीस बरीच चेष्टा झाली. 'ओल्या उंदिर' ही रचना नियमोल्लंघनाचीच. टीका करणाऱ्यांना यात फक्त नियमोल्लंघन दिसले; त्याचा हेतू जाणवलाच नाही. या हेतू न जाणवण्याचे एक कारण म्हणजे मराठी कवितेला त्याआधी असले वळण नव्हते, असली परंपरा नव्हती. पंडिती काव्यातही कधी अशी रचनेची मोडतोड चाले. पण तिचे कारण वृत्त असे मामुली होते. त्यामुळे शब्द–रचना नीट करून, 'अन्वय' लावून काव्य समजून घेतले जाई. मर्ढेकरांची मोडतोड केवळ वृत्तासाठी कधीच नव्हती. तिचे प्रयोजन अर्थस्तरावर शोधावे लागे. नियमोल्लंघन आणि त्यामुळे येणारी अर्थगर्भता हा मर्ढेकरी कवितेचा शैलीविशेष होता. कधी हे नियमोल्लंघन पदांचे नवे रूप निर्माण करण्याचे (उदा. झुरळाने कैसे । पलंगावे) असे, कधी साहचर्याचे नियम धुडकावण्याचे (उदा. शब्द झाला कातडी), तर कधी रचनेच्या मोडतोडीचे (उदा. खप्पड बसली फिक्कट गाल) असे.

आपण विचारात घेतलेल्या कवितेत वाक्य–रचनास्तरावरची दोन नियमोल्लंघने आहेत. ओळ ७ आणि ८ चा विचार केल्यास कुत्री राठ मनाच्या पापुद्र्यांच्या राशी चाटित बसली अशी मूळ रचना आहे असे दिसते. यात राठ मनाच्या पापुद्र्यांच्या राशी हा नामपदबंध आहे. कर्मपूरक या स्थानातील राशी हे मुख्य नाम. राठ मनाच्या पापुद्र्यांच्या हे त्याचे विशेषण. हा विशेषणपदबंध पुन्हा राठ मन आणि पापुद्रे या नामांनी होतो. राठ मन यात मन मुख्य नाम; राठ हे विशेषण. नामपदबंधातील नाम आणि विशेषण यांचे अनुक्रम बदलू शकतात :

१) राठ मनाच्या पापुद्र्यांच्या राशी

किंवा २) राशी राठ मनाच्या पापुद्र्यांच्या.

मर्ढेकर पहिला क्रम स्वीकारतात; पण विशेषणात अन्य पदे घालून तो सर्व पदबंधच मोडतात :

राठ मनाच्या [चाटित बसली] पापुद्र्यांच्या [कुत्री] राशी. त्यामुळे कर्ता (कुत्री) आणि क्रियापद (चाटित बसली) यांचे महत्त्व कमी होते. कर्मपूरक नामपदबंध त्यांना वेढून टाकतो. परिणामतः दुःखे सोसून निगरगट्ट बनलेल्या माणसांच्या मनाचे संवेदनाहीन पापुद्रे जास्त नजरेत भरतात. आणि हाच परिणाम अपेक्षित आहे. दुःख फतकल मारून बसलेले आणि मनेही निगरगट्ट बनलेली असे हे विदारक दृश्य.

अनुक्रमणिका

ओळ ९ आणि १० ची मूळ रचना अशी : ज्याला ज्याला जमेल त्याने त्याने खांद्यावर रात्र न्यावी. यात ज्याला हा शब्द एकदाच वापरला आहे. अर्थात वृत्त हे एकमेव कारणच यामागे आहे. त्यामुळे शैलीदृष्ट्या हे वगळणे फारसे महत्त्वाचे नाही.

३

मर्ढेकरांच्या कवितेची शैली-चिकित्सा आणि खानोलकरांच्या 'लकेरताना'ची यापूर्वी केलेली शैलीचिकित्सा यांत शैलीच्या व्याख्येनुसार चर्चेच्या वाटचालीत फरक होताच. खानोलकरांची कविता आपण फक्त पर्यायांची निवड या दृष्टिकोनातून तपासली तर मर्ढेकरांची कविता नियमोल्लंघनाच्या संदर्भात तपासली. दोन्ही कवितांची पूर्ण शैली-चिकित्सा आपण केली नाही; तसा हेतूही नव्हता. शैलीच्या दोन व्याख्या प्रत्यक्ष चिकित्सेच्या आधारे समजावून घेण्याचा प्रयत्न करणे एवढाच आपला हेतू होता.

पण या दोन चिकित्सांत चिकित्सकाच्या दृष्टीने आणखी एक फरक होता. खानोलकरांची कविता चिकित्सकाला पहिल्याच वाचनात समजली होती. त्याचा आत्मप्रत्यय स्पष्ट होता, शैलीवैज्ञानिक चिकित्सेने या प्रयत्नांना पुष्टी दिली आणि शेवटी या कवितेतील कच्चेपणाही दाखविला. थोडक्यात, शैली-चिकित्सा ही येथे प्रत्ययवादी समीक्षेस पूरक होती.

मर्ढेकरांच्या कवितेबाबत असे घडले नाही. पहिल्या वाचनात मर्ढेकरांची ही कविता चिरेबंदी वाड्याप्रमाणे वाटली. तिच्यात शिरकाव होत नव्हता. रात्र म्हणजे काय? कुणि हा कोण? काळोख पंपणे म्हणजे काय? रात्र रबरी कशी? अश्रू कसे भुंकतात? कुत्री रबरी का? ती गुरगुरवायची कशासाठी? असे अनेक प्रश्न पडत होते. प्रश्न योग्य होते, पण उत्तरे सापडत नव्हती. शैलीवैज्ञानिक दृष्टिकोनातून या शब्दांचा, या रचनांचा मागोवा घेतल्यावरच त्यांची उत्तरे मिळत गेली. म्हणजे शैली-विज्ञानाचे कार्य येथे केवळ पूरक स्वरूपाचे नव्हते. आस्वादाची कक्षा ते रुंदावत होते. शैली-विज्ञानाचा हा उपयोग अधिक महत्त्वाचा आहे.

अनुक्रमणिका





भारतीय बुद्धिवंत बाहेर का जातात ?

व. त्रि. चिपळोणकर

विज्ञान व तंत्रविद्या यांचे उच्च शिक्षण पूर्ण केलेल्या लोकांची भारतातील संख्या जगामध्ये तिसऱ्या क्रमांकाची आहे, असे अभिमानाने सांगण्यात येते. या मनुष्यबळाचा उपयोग करण्याची संधी मिळाल्यास रशिया भारताला सुविकसित युद्धसामग्री व्यावयास तयार होईल, असा एक विलक्षण तर्क वाचण्यास मिळाला. सध्या यांपैकी बरेचसे उच्च-शिक्षित, नोकरीकरिता पाश्चिमात्य राष्ट्रांत (विशेषत: अमेरिकेत) जातात, हे मात्र खरे आहे. या लोकांना तांत्रिक शिक्षण देण्याकरिता भारताचा पैसा खर्च होतो; पण त्यांच्या कौशल्याचा लाभ मात्र परदेशाला मिळतो, ही परिस्थिती काही लोकांस आवडत नाही. ही बाब भारताकरिता सर्वस्वी तोटयाची अशी नाही. १९७२ नंतर जेव्हा तेलाच्या किंमतीमध्ये भरमसाठ वाढ झाली होती त्या वेळी परदेशात नोकरी करणाऱ्या लोकांनी भारताकडे जे परकीय चलन पाठविले त्यामुळे या देशाची आर्थिक व्यवस्था तग धरून उभी राहू शकली. भारतामध्ये तंत्रविद्येमध्ये गेल्या काही वर्षांत खूप प्रगती झाली असली, तरी पाश्चिमात्य राष्ट्रांच्या तुलनेत आपली तंत्रविद्या मागासलेलीच आहे व ती आणखी काही वर्षे तरी तशीच मागे राहणार. भारतामध्ये सध्या काही मोठे उद्योगधंदे किंवा अणुऊर्जा अथवा खनिजतेल व नैसर्गिक वायू आयोग यांसारखे प्रकल्प आहेत. या सर्वांमध्ये जे विशेषज्ञ काम करीत असताना त्यांनी परदेशात प्रशिक्षण घेतले आहे हे या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगते आहे. याचे कारणही उघड आहे. भारतात विज्ञान व तंत्रविद्या यांचे जे प्रबोधन होत आहे त्यामागे पाश्चिमात्य विज्ञानांचीच प्रेरणा आहे. गेल्या ३५ वर्षांत भारताने प्रगत राष्ट्रांबरोबर तांत्रिक सहकार्याचे जे सहा हजार करार केले आहेत त्यांवरून हीच गोष्ट स्पष्ट होते. प्रगत देशांत संशोधन व विकास या कार्यामुळे तांत्रिक ज्ञानामध्ये सारखी भर पडत असते. अशा देशांत जाऊन तेथील अद्ययावत तंत्रविद्येचे ज्ञान करून घेणे किंवा अनुभव घेणे आपल्या तंत्रज्ञांना शक्य होत आहे, हासुद्धा फायदा आपल्या देशास मिळत आहे. नवे तांत्रिक ज्ञान स्वावलंबनाने मिळवता येत नाही असे नाही; पण या पद्धतीमध्ये प्राथमिक अवस्थेत प्रगतीचा वेग अत्यंत मंद असतो. या काळात प्रगत राष्ट्रांतील तांत्रिक ज्ञानात सारखी वाढ होत असतेच. त्यामुळे विकसनशील देश व प्रगत देश यांच्या तंत्रज्ञानातील तफावत कमी होण्याऐवजी ती जास्तच होण्याचा संभव असतो. या परिस्थितीमुळेच अमेरिकेहून निर्यात होणाऱ्या गोष्टींमध्ये तांत्रिक ज्ञानाचा (म्हणजे इष्ट प्रक्रियेविषयी माहिती) वाटा मोठा आहे व तो सारखा वाढतो आहे. देशामधील दळणवळणाची साधने चांगली व कार्यक्षम झाली असल्यामुळे, कोणत्याही एका देशाला तांत्रिक ज्ञानामध्ये इतर देशाच्या फार मागे राहून आज चालत नाही. बहुतेक सर्व देशांमध्ये लोकसंख्या वाढत आहे. या वाढत्या लोकसंख्येला आवश्यक असे अन्नधान्य व जळण/ऊर्जा अशा इतर जीवनोपयोगी वस्तूंचा सतत पुरवठा करणे नव्या तांत्रिक ज्ञानाशिवाय तर शक्य होणार नाही. असा मागासलेला देश आपले संरक्षणसुद्धा नीटपणे करू शकणार नाही. तांत्रिक ज्ञान संपादन करण्याकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे गेल्या शतकात आशिया खंडामधील अनेक देशांना आपले राजकीय स्वातंत्र्य गमवावे लागले, हा इतिहास सर्वांसमोरच आहेच. वसाहतवादामुळे ज्या देशांचे स्वातंत्र्य गेले ते आणखीनच मागे पडले, आणखी दरिद्री झाले. मनुष्याने भूतकाळात जे झाले त्यापासून धडा शिकून, भविष्यकाळ चांगला यावा याकरिता वर्तमानकाळात सतत प्रयास करीत





राहावे. कारण एका लेखकाने म्हटल्याप्रमाणे जो देश आपला इतिहास विसरतो, त्यावर परत तो जगण्याची पाळी येत असते असा अनुभव आहे.

परदेशात जाऊन तेथे आधुनिक प्रशिक्षण घेऊन आलेल्या शास्त्रज्ञांनी/तंत्रज्ञांनी भारतामधील संशोधनकार्यास हातभार लावावा अशी अपेक्षा केली तर ती चूक ठरू नये. स्वातंत्र्यानंतरच्या काळात भारतामध्ये अनेक प्रयोगशाळा किंवा संशोधनशाळा प्रस्थापित केल्या गेल्या. या सर्वांमध्ये उपकरणे व साधनसामग्री भरपूर आहे असे विधान करणे अवघड आहे. देशामधील तांत्रिक ज्ञानाची सामान्य पातळी इतकी कनिष्ठ दर्जाची आहे की, परदेशातून आणलेली ही सुविकसित उपकरणे चालू स्थितीत ठेवणे हेदेखील समाधानकारकपणे करणे शक्य होत नाही. उदाहरणार्थ, मुंबई विभागात ४–५ तरी इलेक्ट्रॉन मायक्रोस्कोप (म्हणजे सूक्ष्मदर्शक यंत्रे) आहेत असे कळते; पण त्यांपैकी किती काम करण्याच्या अवस्थेत आहेत हा एक संशोधनाचा विषय ठरेल. याशिवाय प्रयोगशाळेमधील वातावरण काम करण्याकरिता विशेष अनुकूल असे नसते. तिच्या संघटनेचा (प्रशासकीय) आकृतिबंध असा असतो की, तेथे संशोधनापेक्षा स्थानिक राजकारणालाच जास्त वाव दिला जातो. एका प्रयोगशाळेमधील विभागप्रमुख परदेशामधून आणवलेली सर्व चांगली उपकरणे नीट स्थितीत राहावीत म्हणून त्यांस कायमची कपाटात कुलूप लावून बंद ठेवतात, त्यांच्या सहाध्यायांनासुद्धा त्यांचा वापर करू देत नाहीत, अशी एक गोष्ट ऐकिवात आहे. इंग्रज भारतामधून गेले, पण त्यांनी प्रस्थापित केलेली कारकूनशाहीची चौकट पूर्वीच्यापेक्षा विकृत स्वरूपात आज अस्तित्वात आहे असे दिसते. पैसा किंवा उपकरणखरेदीचा प्रश्न आला म्हणजे कारकून व हिशेबनीस या लोकांची संघटनेवर किती दृढ पकड आहे, याचा अनुभव शास्त्रज्ञाला आल्यावाचून राहत नाही. कोठेही काही घडून येणार नाही हे पाहण्याचे काम ब्रिटिश पार्लमेंट (संसद) नेहमी पार पाडीत असते, असे बर्नार्ड शॉ यांनी एके ठिकाणी म्हटले आहे. भारतामधल्या बहुतेक सर्व संघटनव्यवस्थेत याच मनोवृत्तीचा प्रत्यय कमीअधिक प्रमाणात मिळत असतो. तांत्रिक विभागाचे काम योग्य प्रकारे व सुलभ रीतीने व्हावे याकरिता संघटनव्यवस्थेचे नियम असावेत, असे कोणालाही वाटेल. प्रत्यक्षात असे घडत नाही. ज्या कोणाची काही कार्य करावयाची इच्छा आहे त्यांच्या मार्गात अडचणी निर्माण करण्यासाठी या नियमांचा उपयोग सामान्यपणे केला जातो. ज्या इंग्रज लोकांनी ही नियमबद्ध कार्यप्रणाली आपणास घालून दिली, त्यांच्या देशामध्ये याचा वापर असा केला जात नाही. प्रत्येक गोष्ट कागदोपत्री नमूद करून त्यावर निर्णय देण्याबद्दल येथे जो आग्रह दिसतो तो तेथे दिसत नाही. लंडन विद्यापीठाच्या एका ज्येष्ठ प्राध्यापकाच्या मार्गदर्शनाखाली एका विद्यार्थ्याने पीएच्. डी. पदवीकरिता एक प्रबंध सादर केला. त्यावेळी विद्यापीठाच्या कार्यालयात असे आढळून आले की, काही तांत्रिक कारणाकरिता त्या विद्यार्थ्याचे नाव या पदवीकरीता नोंदवलेच गेले नव्हते. ही गोष्ट संबंधित प्राध्यापकास कळताच त्याने कार्यालयात फोन करून पृच्छा केली, की नियम हे काम सोपे करण्यासाठी केलेले असतात की त्यामध्ये अडथळा आणण्यासाठी? आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे त्या कार्यालयाने आणखी लिखापढी न करता विद्यार्थ्याचा प्रबंध स्वीकारण्याकरिता त्वरित मार्ग शोधून काढला. काही इतिहासकारांच्या मते हिंदी मनुष्याला जबाबदारीशिवाय सत्ता हवी असते. या मनोवृत्तीमधूनच ही अडथळा निर्माण करण्याची प्रवृत्ती येत असावी. परदेशामधून उच्च शिक्षण घेऊन आलेल्या उत्साही कर्तबगार तरुणाला प्रथम काय खटकत असेल, तर ती या यंत्रणेची जडता व त्यामुळे प्रत्येक कामात निर्माण होणारी दिरंगाई. अमेरिकेमध्येसुद्धा निराळ्या पातळीवर कारकूनशाहीचे दर्शन घडतेच. तेथील शासनाने लोककल्याण करण्याच्या उद्दिष्टाने, उद्योगधंद्यांवर विविध तऱ्हेची नियंत्रणे बसविली आहेत. ती प्रत्यक्षात पाळली जात आहेत, याची खात्री करून घेण्याकरिता उद्योगधंद्यांना निरनिराळ्या प्रकारची तपशीलवार माहिती व आकडेवारी शासनाला वर्षामधून अनेक वेळा पुरवावी लागते. माहिती संकलित करण्याकरिता कारकून, ती टंकलिखित करण्याकरिता टंकलेखक, त्याकरिता लागणारा कागद इ. सर्व गोष्टी विचारात घेता इ. स. १९७६ साली अमेरिकेतील एकंदर उद्योगधंद्यांनी या कार्याकरिता

२०-३० दशलक्ष डॉलर्स खर्च केले असे नमूद केलेले सापडते.

प्रा. चंद्रशेखर हे अमेरिकेत उच्च स्थान विभूषित करणारे एक थोर भौतिकीविज्ञ आहेत. त्यांना भारतामध्ये आणावयाचा प्रयोग एका विद्यापीठाने केला. त्यांना आकर्षक वेतन दिले, अधिकार दिला; पण येथील थंडे वातावरण व कारकूनशाही याला कंटाळून ते सहा महिन्यांच्या आतच अमेरिकेस परत गेले. जीवरसायनशास्त्रात नोबेल पारितोषिक मिळविणारे प्रा. गोविंद खोराना हे भारतामध्ये असताना, त्यांची साध्या राजपत्रित जागेकरितासुद्धा निवड करण्यात आली नाही. कारण ही जागा भरण्यात कोणाचे तरी हितसंबंध गुंतले होते, असे सांगितले जाते. डॉ. आचरेकर यांनी अमेरिकेत 'लेझर' उपकरण निर्माण करण्याकरिता एक नवीन पद्धत शोधून काढली. हे उपकरण उत्पादन करण्याच्या पद्धतीमध्ये त्यांनी काही सुधारणा केल्या. त्याबद्दल त्यांच्या तेथील कंपनीतर्फे त्यांना पारितोषिकदेखील मिळाले. तेथे जमवलेल्या भांडवलावर त्यांना मुंबईमध्ये एक लेझर उपकरण बनविणारी कंपनी काढावयाची होती. या कार्यालयाकडे परवानगीकरिता अर्ज कर, त्या कार्यालयाकडे अर्ज कर, शासनाकडे अर्ज कर इ. सर्व खर्डेघाशी करून काही महिने गेले तरी काहीच निष्पन्न होत नाही असे कळल्यानंतर ते परत अमेरिकेमध्ये जाऊन तेथील कायमचे रहिवाशी झाले. या सर्व हकीगतींवरून परदेशात स्थायिक होणाऱ्या तंत्रज्ञांवर टीका करण्यापूर्वी त्यांची बाजू ऐकून घेणे कसे आवश्यक आहे, हे लक्षात येते.

भारतीय शास्त्रज्ञ भारत सोडून बाहेर का जातात यावर चर्चा, संवाद होतात. पण येथील प्रस्थापितांना उच्चशिक्षित तंत्रज्ञ खरोखरीच हवेत का ? याबद्दल काही वेळा शंका वाटते. सेमीनार मासिकाच्या अलिकडच्या एका अंकात असे विधान आढळते की, भारतीय उद्योगधंद्यांना सर्वोत्तम इजिनिअर नकोच आहेत. त्यांना फक्त सर्वोत्तम विक्रेते पाहिजे आहेत. कारण सर्व कारखान्यांमध्ये विक्रेत्याला मिळणारी वेतनश्रेणी तांत्रिक व उत्पादक काम करणाऱ्या तत्रज्ञाच्या वेतनश्रेणीपेक्षा नेहमीच किती तरी जास्त असते. आपण किती जरी आव आणला, तरी या देशात तांत्रिक ज्ञानाला किंमत नाही. नेपोलिअनने दुकानदारांचा देश असे इंग्लंडचे वर्णन केले होते. याच अर्थाने भारत हा व्यापाऱ्यांचा देश आहे, उत्पादकांचा नाही असे काही वेळा म्हणावेसे वाटते. एका मोठ्या कंपनीच्या अधिकाऱ्याने तर स्पष्टपणे असे म्हटल्याचे नमूद आहे की, त्यांना प्रज्ञावंत हुशार इंजिनीअरांची जरुरी नाही. कारण त्यांना आवश्यक ती तंत्रविद्या परदेशाकडून विकत घेता येते. परदेशी तंत्रविद्येची भारतामध्ये होणारी आवक या दृष्टीने पाहता मात्र विघातक ठरते. निर्णयस्वातंत्र्य, काहीतरी नवीन करून दाखविण्याची संधी यावर मर्यादा पडत असल्यामुळे येथील तंत्रज्ञाला सामान्यपणे आपल्या कामात रस वाटत नाही. चाकोरीच्या बाहेर न जाणाऱ्या, नियमावलीला धर्मग्रंथाचे महत्त्व देणाऱ्या, सामान्य दर्जाच्या अशा तंत्रज्ञांचीच अशा प्रणालीमध्ये उन्नती होऊ शकते. अशा परिस्थितीमध्ये तो आळशी झाला किंवा आपली बुद्धी भ्रष्टाचार करण्यामध्ये वापरू लागला तर त्यामध्ये नवल वाटण्याचे कारण नाही. परदेशात ज्यांनी आपल्या बुद्धिमत्तेची चमक दाखविली आहे, असे अनेक बुद्धिवंत भारतामध्ये परत आल्यानंतर आपल्या विषयाच्या दृष्टीने ज्या प्रकारे अनेक वेळा जवळजवळ निरुपयोगी ठरतात त्यावरून भारतामधील वातावरणाचा परिणाम किती हानीकारक आहे याबद्दल कल्पना येते. सांपत्तिक उन्नती, आवडते काम करण्याची संधी, काम केल्यापासून मिळणारे समाधान व निर्णयस्वातंत्र्य या चार गोष्टी शास्त्रज्ञाला अभिप्रेरणा म्हणून महत्त्वाच्या आहेत. यांपैकी कोणतीही गोष्ट त्याला उपलब्ध होणार नसली, तरी त्याने देशप्रेमाने प्रेरित होऊन भारतात परत येऊन काम करणे पसंत करावे, ही अपेक्षा वास्तववादी नाही असेच म्हणणे भाग पडते.

आजचे जग एकमेकांच्या खूप जवळ आले आहे. एखाद्या बुद्धिवान प्रज्ञावंत शास्त्रज्ञाला निव्वळ स्थानिक अभिमानाकरिता भारतात डांबून ठेवण्याने जागतिक विज्ञानाचे नुकसान होणार आहे हा मुद्दासुद्धा विचार करण्यासारखा आहे. प्रा. खोराना यांना अमेरिकेत जाऊन तेथील उत्तम सुविधांचा उपयोग करण्याची संधी मिळाली नसती, तर त्यांचे

संशोधन पूर्ण झाले असते किंवा त्यांना नोबेल पारितोषिकदेखील मिळाले असते की नाही, याबद्दल खात्री देणे अवघड आहे. व्यक्तिगत उन्नती व गतिशीलता ही पाश्चिमात्य संस्कृतीची वैशिष्ट्ये कमी-अधिक प्रमाणात इतर संस्कृतींनीसुद्धा आत्मसात केली आहेत. त्यामुळे कालप्रवाहाच्या विरुद्ध जाण्याचा प्रयास न करता परिस्थितीचा स्वीकार करण्यास शिकले पाहिजे. अमेरिकेतसुद्धा फक्त भारतीय बुद्धिवंतांचाच ओघ चालला आहे असे नसून जगातील बहुतेक सर्व राष्ट्रांनी त्याला हातभार लावला आहे. गेल्या काही वर्षांत ज्या अमेरिकन शास्त्रज्ञांना नोबेल पारितोषिके देण्यात आली, त्यांचा इतिहास पाहिला तर ही गोष्ट लक्षात आल्यावाचून राहात नाही. या यादीमध्ये मूळचे अमेरिकन असे थोडेच लोक आहेत. या लोकांना अधिक चांगले वेतन, अधिक सुविधा व साधने, अधिक प्रमाणात निर्णयस्वातंत्र्य मिळाले म्हणून ते आपला मूळचा देश सोडून, अमेरिकेत गेले. भारतामधील शास्त्रज्ञ व तंत्रज्ञ भारतामध्येच राहावेत अशी खरोखरीच इच्छा असेल, तर त्याकरिता वरील सर्व सुविधा उपलब्ध करून देण्याशिवाय दुसरा पर्याय नाही.





एक प्रत्ययकारी आत्मकथा*

अच्युत केशव भागवत

'आत्मकथा' ह्या वाङ्मयप्रकाराला मराठी साहित्यात आज उधाण आलेले दिसते. समाजातील सर्व थरांतील, सर्व दर्जांची माणसे आज आपल्या जीवनाची कहाणी कथन करताना दिसतात. समाजातील वरिष्ठ वर्गांतील आणि जातींतील व्यक्तींनी स्वतःची जीवनकथा सांगण्याची परंपरा थेट नाना फडणिसांपर्यंत किंवा त्याआधी बहिणाबाईच्या आत्मनिवेदनापर्यंत जाते. परंतु दलित वर्गातील व्यक्तींनी स्वतःच्या सुखदुःखांचा पाढा वाचण्यासाठी आणि स्वतःचे अंतरंग उकलून दाखविण्यासाठी आत्मकथेचा केलेला उपयोग अगदी अलीकडचा आहे. ह्या मागासवर्गीय, दलित आत्मकथा— राम नगरकरांची 'रामनगरी', 'बलुतं' (दया पवार), 'उपरा' (लक्ष्मण माने), 'देवाचे गोठणे' (माधव कोंडविलकर), 'आठवणींचे पक्षी' (प्र. ई. सोनकांबळे)— त्या त्या लेखकाच्या व्यक्तिगत वैशिष्टयांनी नटलेल्या आहेत. एका नव्या, आगळयावेगळया, आजपर्यंत दुर्लक्षित राहिलेल्या जीवनाची त्या ओळख करून देतात. ज्यांनी ह्यांत वर्णन केलेल्या यातना भोगल्या आहेत, त्यांनी स्वतःच त्या स्वतःच्या शब्दांत मांडणे ह्याला एक मोठे महत्त्व आहे. ही मांडणी विविध स्वरूपाची असू शकते. काही वेळेस तीत भडकपणा, ऊरबडवेपणा, संयमाचा अभाव जाणवेल, शैलीत विमुक्तपणे ग्राम्यता, शिव्या याचा वर्षाव असेल; तर कधी कधी ती वर्ण्य विषय झालेल्या जीवनातील आर्तता, कारुण्य, दुःख प्रामाणिकपणे, ऋजुतेने, संयमाने प्रकट करील. बऱ्याच वेळा आपल्यावरील अन्यायाची, विषमतेची वागणूक दिल्याबद्दल स्वतःच्या दुःखांची, स्वतःवर झालेल्या अत्याचारांची ती कैफियतही असेल. आत्मकथालेखकाने जो हेतू मनात धरून कथा लिहिली आहे, त्यावर कथेचे स्वरूप अवलंबून असेल आणि तिचा भडक अथवा संयत आविष्कार लेखकाच्या व्यक्तिवैशिष्टयावर अवलंबून असेल. कधीकधी स्वतःच्या कल्पनाशक्तीला, प्रसंगांवरील टीकाटिप्पणीला विमुक्त वाव मिळावा म्हणून तिला जाणूनबुजून कल्पिताचे स्वरूपही दिले जाईल.

शंकरराव खरात गेली अनेक वर्षे महाराष्ट्राच्या राजकीय, सामाजिक, साहित्यिक रंगमंचावर वावरत असून डॉ. आंबेडकरांचे निःसीम अनुयायी व रिपब्लिकन पक्षाचे कार्यकर्ते, दलितांची दुःखे साहित्यात मांडणारे तळमळीचे लेखक, विचारप्रधान लेखनातून दलितांच्या समस्यांची उकल व पृथक्करण करणारे विचारवंत म्हणून महाराष्ट्राला परिचित आहेत. जिल्हा लोकल बोर्ड, पंचायत राज्य, रेल्वे-सेवामंडळांचे अध्यक्ष म्हणून त्यांनी मोलाची कामगिरी बजावली आहे. व्यक्तिगत जीवनात अगदी निकृष्ट अवस्थेतून स्वतःच्या शिक्षणाच्या, साहित्याच्या व समाजसेवेच्या प्रभावावर त्यांनी विद्यापीठ कुलगुरुपदापर्यंत मजल गाठली. एका दृष्टीने ही एक यशोगाथा आहे......पण ह्या धवल यशाला एक काळी कडही आहे आणि तिचे त्यांना विस्मरण झालेले नाही. आपल्या प्रारंभीच्या दोन शब्दांत खरात म्हणतात "ही माझी जीवनाची कथा आहे...ही एक 'स्टोरी ऑफ द अनटचेबल' आहे. माझ्याबरोबर माझ्या समाजाची ही कथा आहे... आता पहाट झाली आहे...पण सूर्य कधी उगवणार...? हे अजूनही दिसत नाही. त्याचं उत्तर 'अग्निदिव्यातून' वाटचाल करूनच मिळणार आहे...हे आहे." 'अग्निदिव्य...' ह्या आपल्या शेवटच्या प्रकरणात खरात मराठवाडा विद्यापीठाचे कुलगुरू झाल्यावर विद्यापीठाच्या उंच गच्चीवर एकटेच उभे राहून, सूर्यास्त होण्याच्या वेळी आकाश व परिसर न्याहाळीत असतात (पृ. ४२७). आपण खूपच उंच झाल्याची त्यांना जाणीव होते. "विद्यापीठ आणि अंतराळ या दोहोंत कुठेतरी काहीतरी नातं आहे असं वाटलं. म्हणून मी माझ्या कथेला तराळ-अंतराळ असं नाव दिलं." असे ते म्हणतात.

---

* तराळ–अंतराळ (आत्मकथा) – शंकरराव खरात, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृष्ठे ४२७; किंमत ४० रुपये.

आत्मकथेचे हे शीर्षक एक तर अनुप्रास साधल्याने वेधक बनते. परंतु याशिवाय हे तराळाचे-दौंडीवाल्याचे, पूर्वाश्रमीच्या वेसकर महाराच्या मुलाचे आत्मकथन. ह्या अंतराळाच्या कक्षा किती विस्तीर्ण आहेत, कथानायकाच्या आकांक्षांपुढे गगनही ठेंगणे कसे आहे हे स्पष्ट दिसते. ही स्टोरी ऑफ दि अनटचेबल आहे आणि विद्येच्या संजीवनीने त्याने आपल्या सीमित, कोंडीतील जीवनाच्या मर्यादा कशा ओलांडल्या याची स्फूर्तिप्रद, धीरोदात्त कथाही आहे. वास्तविक मुलाच्या शिक्षणासाठी यत्न करणाऱ्या आईवडिलांची शिक्षणाबद्दलची दृष्टी अतिमर्यादित अशी आहे. परिस्थितिजन्य अज्ञानातून निघालेली, संकुचित आहे. "अक्षर फोडण्यापुरतं शिकायचं, मुंबईहून आलेलं पत्र वाचायला आलं का झालं बघा ! न्हायतर आपल्याला शिकून कोण मामलतदार, फौजदार करणार हाय काय" (पृ. ७८) एवढीच त्यांची कल्पना. कथालेखक औंधाला शिकायला जायला निघतो, तेव्हा नामा म्हार (जवळच खांबाला टेकून बसलेला —हा आधाराला घेतलेला खांब म्हणजे जन्मजात रूढीचे प्रतीक मानायचे काय ?) असेच म्हणतो : 'आरं आता पोटापुरतं शिक्षाण मस्त झालं. पुढं शिकून म्हारा-मांगाला कोण मामलतदार फौजदारकी देणार हाय ?" (पृ. २६२) पण कथानायकाला आंबेडकरांच्या 'जनता' पत्रकाच्या वाचनाने बरीच माहिती झाली होती म्हणून "आपल्यात वकील झालेत, मामलेदार झालेत, विलायतेत शिक्षण घेतल्याने बाबासाहेब आंबेडकर तर किती किती मोठे झाले !" असे तो ठणकावून बजावतो आणि औंधाला उच्च शिक्षणाच्या मार्गाला लागतो...

म्हणून हा आत्मचरित्राचा एक भाग म्हणजे एका दलित तरुणाने हालअपेष्टा सहन करून रूढिग्रस्त मर्यादा कशा ओलांडल्या आणि कुलगुरुपदाचे शिखर कसे सर केले याची स्फूर्तिकथाही आहे. पण हा हिमालय जिंकीत असता सामाजिक, धार्मिक अडथळे आले तेही वर्णन करणे प्राप्तच ठरते. स्वतःची कौटुंबिक स्थिती, ते अठरा विश्वे दारिद्र्य, त्यातूनही स्वतःच्या स्वभाववैशिष्ट्यांनी आणि अस्मितेने उठून दिसणारे आईवडील ह्यांनाही कथालेखक साकार करतो. व्यक्तित्व, कौटुंबिक व व्यावसायिक जीवन, ग्रामीण समाजरचनेतील बारा बलुतेदारांतील तराळाचे विशिष्ट स्थान आणि त्यात व्यक्ती म्हणून ते आणि त्यांचे कुटुंबीय यांची वागणूक आणि तीतून उठून दिसणारे त्यांचे शील ह्या साऱ्याच गोष्टी मोठ्या प्रत्ययकारी वाटतात. व्यक्तिगत जीवन व त्याच्या ह्या सामाजिक, सामूहिक जीवनाच्या कक्षा एकमेकात इतक्या एकजीव झाल्या आहेत. बहुधा त्यामुळे ही समकेंद्री वर्तुळे असल्याचाच भास होतो. ह्या ग्रामीण जीवनात तरातांचे वडील महत्त्वाची दैनंदिन गरज भागविण्याची भूमिका बजावीत असतात आणि तरीही ते समाजाशी एकजीव होऊ शकत नाहीत. समाज त्यांच्यावर उपेक्षितांचे जीवन लादतो. एका जागी स्थिर असूनही त्यांना व त्यांच्या कुटुंबियांना उपऱ्यासारखे वागवले जाते. पत्र वाचून घेण्यासाठी मास्तराच्या घरी गेले असता प्रथम लाकडे फोडण्यासाठी राबवून घेतल्यावरच पत्रातील बहिणीच्या मृत्यूची शोकवार्ता त्यांना कळते. पण ह्या सर्वांशी वडिलांनी मिळवून घेतलेले असते, तडजोड केलेली असते. खरातांच्या आईमध्ये मात्र विद्रोहाची ठिणगी दिसते. आई फणफणली, 'पतरापाय एवढी लाकडं फोडून घेतली, मग तो मास्तर उद्या मेला तर त्याची किती लाकडं फोडावी लागतील... !" आणि ह्यावर लेखकाचा सौम्य अभिप्राय एवढाच, की "तिला असं गुराढोरासारखं राबवून घेतलेलं खपायचं नाही..."

पण हीच आई शंकरच्या मारुतीभक्तीबद्दल फारशी खूष नसली, तरी मारुतीला जातांना शंकरने ढोपरे फोडून घेतली असतानासुद्धा त्याला नारळ फोडण्यास विसरत नाही... घराची शोकारणी झाल्यावर पोरडांनासुद्धा चांगला 'कुड' करून घ्या म्हणूनही बजावते. शेजारणीच्या भांडणात मोठ्या शहाणपणाने, युक्तिवादाने ती समेट आणि सलोखा घडवून आणते आणि त्यांच्याकडून 'बया तू शानी, समजुतदार' असे उत्स्फूर्तपणे म्हणवूनही घेते... 'शेजारणी तिच्या दहादा पाया पडायला तयार असतात...' (पृ. २६)

पुढे अनेक घटना घडतात. दलितांचा खदखदत असलेला असंतोष आंबेडकरांच्या प्रेरणेने विद्रोहाचे रूप धारण करतो. मेलेली गुरे ओढायला महार नकार देतात आणि गावाच्या विरोधाला तोंड

द्यायला तयार होतात. गावच्या रुस्तुमराव देशमुख ह्या स्पृश्य हितचिंतकामुळे संघर्षाला मोठी धार चढत नाही– सर्व काही सामोपचाराने मिटते. पण लेखकाला बऱ्याच दिवसांनी घरी आल्यावर आपली पूर्वीची वास्तू नाही, पूर्वीचे देव नाहीत ह्याची चुटपूट लागते. पण आई शांतपणे सांगते, की आपण बाबासाहेबांचे ऐकले आणि देव नदीत सोडून दिले ! (पृ. ३४१). पूर्वी जी विद्रोहाची चाहूल तिच्यात दिसली होती, तिचीच ही तार्किक परिणती दिसते. ती इतक्या सहजपणे, संघर्षाविना व्हावी हे आश्चर्यकारक खरे; परंतु आईच्या विचारी स्वभावाशी सुसंगत वाटते. पण हा वैचारिक संघर्ष जिंकला तरी 'वासनामय' संघर्ष मात्र जिंकणे कठीण जाते. गावचा मृत पशू– गाय, बैल, रेडा आणि एखाद वेळेस उंटसुद्धा– ओढून नेणे, तो कापणे आणि त्याचे मांसकाडं सर्वांना वाटून देणे ही कामे महारांची. ह्या रूढीविरुद्ध बाबासाहेबांनी बंड करायला लावले, मृतमांसाबद्दल घृणा वाटायला लावली. पण खरातांचा प्रामाणिकपणा असा, की मृत पशू कापणे, मांसखंड शिजवणे व ते पदार्थ मिटक्या मारीत खाणे ह्या सर्व क्रिया ते मोठ्या चविष्टपणे वर्णन करतात. त्यात खोटी शिसारी किंवा तिटकारा येऊ देत नाहीत. मोठ्या उत्साहाने घरी आणलेल्या रेड्याच्या मांसाच्या अन्नाची उत्कंठेने प्रतीक्षा करीत असता बोकाच ते पळवून नेतो हा प्रसंग ते मोठ्या खेळकर पद्धतीने वर्णन करतात (प्रकरण २३, अखेर बोक्याने साधले)... "मी मराठी पाचव्या इयत्तेत असेपर्यंत मेलेल्या जनावराचे मृत–मांस खाल्ले. गायीचे, बैलाचे, रेड्याचे, म्हशीचे सगळ्यांचे खाल्ले ... इतकेच काय ! पण मी मेलेल्या उंटाचे मांसही खाल्ले आहे..." पण मग बाबासाहेबांच्या उपदेशावरून हे मृतमांस निषिद्ध मानल्यावर महारांची पंचाहत झाली. तोंडभर मन भरून मांसकाडं खाण्याची सवय झाल्यावर त्यांना बकऱ्याच्या 'मूठभर' मांसाने काय कातचूना होणार ? म्हणून मग म्हारगडी रेडे चोरून मारू लागले आणि एखाद वेळेस सापडले की त्यांची फजिती होई ! (पृ. ३४२)

ह्या जिभेच्या चोचल्यांची ही सामाजिक बाजू. पण ह्याबरोबरच बऱ्याच अंशी व्यक्तिनिरपेक्ष आणि वस्तुनिष्ठ अशी महारांच्या सामूहिक जीवनाशी संबद्ध सामाजिक बाजूही तपशीलाने लेखक वर्णन करतो. हे आत्मकथेच्या विकासाच्या दृष्टीने क्रमप्राप्त वाटते. ह्या सामाजिकतेत महारांच्या तक्रया, त्यांचे सामूहिक निर्णय, मुलीला सासरी न पाठविल्याबद्दल खरात कुटुंबावरील सामाजिक बहिष्कार आणि त्यामुळे त्यांचा झालेला जीवघेणा कोंडमारा ह्या सर्व गोष्टी येतात. हा तपशील काहीसा सारांशवजा, एखाद्या अहवालात येण्याजोगा असला, तरी तो सत्यकथनाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. (प्रकरण १८, 'गावकी तराळकी'). पण ही सामाजिकता व्यक्तिगत जीवनापासून अभिन्न नाही; किंबहुना तिच्याशीच संबंधित आहे. लेखकाची बहीण शेवंता नांदायला जाणे नाकारते कारण सासरी तिचा छळ होत असतो. त्याबद्दल खरात कुटुंबीय तिच्या नवऱ्याची, सासरच्या माणसांची निर्भर्त्सना करतात, तिला घरी ठेऊन घेतात. त्यानंतर लेखक तिला पोचवायला जातो आणि त्या लहान वयातही सासूला शेवंताच्या हातांचे घट्टे दाखवून जाब विचारतो, "दळून दळून घट्टं पडलं आहेत अन् तुम्ही कसं नाही म्हणता ?' त्यावर तिची सासू जराशी गप्प झाली..." (पृ. १५९) आणि पुन्हा दोन्ही घरांत समझोता झाल्यावर पुन्हा तिला पोचवून परत निघताना दाटलेल्या गळ्याने तो शेवाच्या सासूला बोलतो, 'आमची शेवा लहान आहे ! तिला तुमच्या लेकीगत संभाळा !' आणि हे शहाणपण लेखकाला तो १४–१५ वर्षांचा असतानाच आलेले आहे; कारण त्याचे शिक्षण दारिद्र्याच्या खडतर शाळेत झाले आहे.

हे आपल्या दारिद्र्याचे वर्णन अत्यंत सूक्ष्म, बारीक सारीक तपशीलासह लेखकाने रंगवले आहे. उदाहरणार्थ, माझे घर ह्या दुसऱ्या प्रकरणात "अगदी गणिताच्या भाषेत, ह्या घराच्या लांबी-रुंदी– दहाबारा फूट लांबी आणि दीड एक वाव रुंद– मोठ्या झोपडीसारखा आकार आणि दिसायलाही तसं. घरात खाली आमचा प्रपंच तर वर शेकरलेल्या काडात, वासे-बांदाटीत, भिंतीच्या बिळांत उंदरांचा प्रपंच. रात्रीचे त्यांचे वागणे पाळीव प्राण्यांसारखं सुरू असायचं. घरात पावसाळ्याच्या दिवसांत शेळ्या-करडं बांधलेली असतात, बाहेर पाऊस कोसळत असतो तेव्हा कोकरं घरात बदबदा

लेंड्या टाकायची, फळफळा मुतायची आणि आई त्यांच्यावर चिडून ओरडायची, 'हत, तुम्हाला खाटकाच्या गाडग्यात घातलं! घरात येऊन कोरड्या जागेत मुतता का रं? (पृ. ११) मग आण्णा (वडील) कोकरांचं मूत हाताच्या ओंजळं नेच भरायचा. नाहीतर मुताचे ओघळ झोपलेल्या पोरांच्या अंगाखाली यायचे.

ह्या तपशीलाचा बारकावा अगदी आश्चर्यकारक पद्धतीनें दिसतो तो पुढे लेखक पुण्याला शिकत असताना दिवाळीत गावी येतो तेव्हा (प्रकरण ६३). तेव्हा त्याला सर्व्हिस मोटारच्या ड्रायव्हरच्या काळ्याभोर मिशा, डोळे लालसर ... खाकी शर्ट, खाकी पँट हे सर्व आठवतं. अशीच तपशीलवार वर्णने आपल्या शिक्षकांबद्दल लेखक देतो. ह्या सर्व व्यक्तिरेखा त्याच्या मनात कायमच्या घर करून राहिलेल्या दिसतात. त्यांना अविस्मरणीय स्वभावरेखांचे स्वरूप येते.

ह्या बारीक सारीक तपशीलामागे एक विशिष्ट दृष्टिकोन दिसतो. तो लेखकाच्या तंत्राचा भाग आहे एक तर त्यामुळे वर्ण्य विषयाला जीवनसदृश वास्तवता लाभते, तो अविस्मरणीय होतो. पण ह्या वर्णनामध्येही एक पद्धत आहे, क्रम आहे. प्रथम प्रथम हे वर्णन केवळ बालवयातील संवेदनात्मक अवस्थेतील आहे. पंचेंद्रियांनी टिपलेल्या रूपरसगंधादी संवेदना त्याच्या मनात घर करून राहतात. त्याच्या चित्तवृत्ती उल्हसित, टवटवीत, सदा ताज्यातवान्या ठेवतात. रुमर्ट ब्रूकच्या ग्रेट लव्हरप्रमाणे तो त्यांचा आनंद चाखतो आणि अनेक वर्षांनंतरही त्याच्या लेखणीतून तो जसाच्या तसा वाचकापर्यंत संक्रांत होतो. एवढेच नव्हे, तर त्याबरोबर त्याच्या व्यक्तित्वाच्या विविध छटाही साकारलेल्या दिसतात. पण लेखकाचे अस्तित्व केवळ संवेदनांच्या पातळीवर राहत नाही. त्याच्या समाजातील इतरांप्रमाणे तो रूढीग्रस्त परंपरांनी बद्ध नाही. त्याला शिक्षणाची ओढ लागली आहे. त्यामुळे तो सतत उच्च शिक्षणाच्या वाटा हुडकण्यासाठी झटत राहतो. त्यात अडचणींचे डोंगर आडवे येतात ते पार करावे लागतात, जन्मजात अस्पृश्यता, हीन मानलेल्या जातीचा अडसर, शिवाशिवीचे, सोवळ्या ओवळ्याचे, बाटवाबाटवीचे प्रसंग त्याच्या गावी औंधाला, पुण्याला सगळीकडे येतात. त्यामुळे निराशेचे सावट पुनःपुन्हा आले तरी ही जळमटे झटकून टाकण्याची जिद्द त्याच्या अंगी बाणली आहे. हा त्याचा आईवडिलांकडून घेतलेला वारसा आहे.

ही जिद्द, हा कणखरपणा त्याला लाभतो दोन परस्परविरोधी पण एका चमत्कारिक पद्धतीने एकमेकांना पूरक असलेल्या संस्कारांनी. एक तर घरी कितीही मोठे दारिद्रय आणि तज्जन्य हालअपेष्टा असल्या तरी कुटुंबियांचे, ज्ञातिबंधूंचे, भोवतालच्या समाजातील शिक्षकांचे किंवा डॉ. केळकर, आप्पासाहेब पंत, औंधच्या शाळेचे मुख्याध्यापक कर्मवीर भाऊराव पाटील अशांसारख्यांचे प्रेम, सहानुभूती ही कधी आटत नाहीत. बाळपणीची सुखकारक हिरवळ पुढेही चित्तवृत्ती कधी कडवट, शुष्क होऊ देत नाही; सदैव शांत, प्रसन्न ठेवते. म्हणून लेखक गावजत्रेच्या आनंदात बुडून जातो, बालमित्रांबरोबर शेजारच्या मळ्यातल्या पेरूंची चोरी करतो, आंब्यांच्या गाडीतले आंबे पळवताना तर मुद्देमालासकट पकडला जातो, खूप मार खाण्याच्या बेतात असतो ... पण बाळपणाच्या चोरीच्या ह्या मोहातून तो घरच्या संस्कारांनी मुक्त होतो.

ह्या बाळपणीच्या सुखाला एक रौद्रभीषण बाजू आहे. तिचा उल्लेख मांसकाडं खाण्याच्या बाबतीत काही प्रमाणात आलाच आहे. पण खाद्य बनलेल्या पशूंबद्दलची कणवही तितक्याच प्रमाणात आहे लहानग्या भावाच्या–सोपानाच्या–आजारात आई म्हसोबाला बोकड देऊ करते. घरच्या शेळीचा हा बोकड बळी दिला जातो. त्याचे रक्त–मांस शिजवून चवीने खाल्ले जाते. त्याआधी मुलाला देवाच्या दारी ठेऊन "माझ्या लेकराला सुख मिळू दे, त्याला चांगला बरा होऊ दे" असा बोल करून त्याला देवाच्या दारात ठेवले जाते– मग बोकडाचे बरबाट, कडण नरडीला येईपर्यंत खाल्ले जाते. घरी आल्यावर छपरात उभी असलेली लवंगी शेळी बँ बँ करून ओरडते. आई तिचा बोल हेरते आणि तिला बोलते, 'बाई! तुझा ल्योक आज देवाच्या घरी गेला... !' तरी ही बकरी बॅऽऽबॅऽऽ ओरडतच राहते. आणि मोठी शोककथा म्हणजे सोपानाचा आजारात अंत व्हायचा तो होतोच आणि वडील

नेमके त्यावेळेस दुसऱ्याकडे लाकडे फोडण्यासाठी गेलेले असतात !

तराळकीची एक अधिक भीषण बाजूही आहे आणि ती म्हणजे गळफास घेतलेल्या, विहिरीत बुडालेल्या किंवा अन्य अपघाताने मेलेल्या माणसांचे मुडदे काढून त्यांची विल्हेवाट लावायची. ह्यांचीही तपशीलवार वर्णने लेखक करतो. अतिअल्प वयात वडिलांच्या आजारात ही कामे तो सराईतपणे पार पाडतो. पण ह्यापेक्षाही अधिक म्हणजे गावात कोणीही मेले तरी त्याच्या दहनासाठी लाकडे फोडून स्मशानात ती चितेसाठी पुरवायची कामगिरी तराळाकडे असते. सर्व खरात कुटुंब– लहानांपासून मोठ्यांपर्यंत– ह्यात मदत करते; पण 'साळंत' जाणारा शंकर लक्ष ठेऊन असतो तो प्रेताला गुंडाळलेल्या कोऱ्या मांजरपाटाकडे. प्रेत सरणावर ठेवण्यापूर्वी ते वस्त्र महाराकड देण्यात येते आणि मुलांना शर्टपैरणी आणि मुलींना परकर शिवले जातात. प्रकरण २१ मध्ये तरवडीच्या मळ्यातले मालक गमावतात. म्हातारा गेल्याचा शब्द आईच्या कानावर धडकताच तिच्या तोंडातून 'काय रं देवा... !' असे उद्‌गार बाहेर पडतात ... तिचे शब्द ओले होतात, डोळे पाण्याने भरतात... आणि बाललेखक वडिलांना विचारतो, 'अण्णा आपल्याला आज मढ्याचं कापड मिळेल नाही का ?' ... प्रेताला अग्नी देण्याआधी प्रेतावरच्या नव्या कपड्याची घडी लेखक मांडीवर घेतो... नव्या कपड्याचा वास त्याच्या नाकात शिरत असतो... प्रेताला अग्नी लागताच चरचर आवाज व करपा वास सुटला होता आणि त्याच वेळी लेखक मांडीवरचं नवं कापड आण्णाला दाखवून हळूच त्याच्या कानाजवळ बोलतो, 'अण्णा ! मला या कापडाची नवी पैरण शिवणार का ?' ... आण्णानं फक्त मान डोलावली. मग मला किती आनंद झाला म्हणून सांगू !'

मराठी चौथ्या यत्तेपर्यंत असेच मढ्याच्या अंगावर मिळणाऱ्या नव्या कपड्याचे शर्ट-सदरे शिवून मी घालीत होतो. हे फक्त मला व माझ्या घरीच माहीत होते... " (पृ. १३२)

ह्या रुद्रभीषण अनुभवांनी त्यांचा पिंड बनतो. ह्याबरोबर आलेल्या मोहाच्या क्षणांचा उल्लेख आधी आलेलाच आहे. मोठ्या मुलांसाठी विड्यांचे 'कुडके' गोळा करणे, कधी कधी स्वतः त्यांचे मजेत झुरके मारणे, भुताला दिलेला निवद खाणे किंवा होले मारणे हे त्याचे उद्योग चालूच असतात. होल्याला मारल्यावर त्याची आईबापं आपल्यासारखीच दुःख करतात हा आईचा धडाही त्याच्या अंगी बाणतो. त्यामुळे सन्मार्गापासून तो क्वचितच ढळतो. कारण त्याचे अस्तित्व म्हणजे उच्चविकासासाठी झटत असलेले जिवंत व्यक्तिमत्व बनते. त्याच्या विकासमार्गात अडथळे येतात, विरोधाचे प्रसंग ठायी ठायी येतात. उदाहरणार्थ, शालेय जीवनात, कॉलेजशिक्षण घेताना वसतिगृहात राहताना, बोर्डिंगात-खाणावळीत जेवताना जात सतत आडवी येते; लेखक स्वतः होऊन ती सांगत नाही, पण ती कळल्यावर लपवून ठेवीत नाही. प्रत्यक्ष असा एकाकी संघर्ष तो शक्यतोवर टाळतो. तरीही अपमान-उपहास-विपर्यास वारंवार वाट्याला येतात, जीवनात विलक्षण ताण निर्माण होतात पण तरीही व्यक्तित्वाचा मूलस्रोत ढळू शकत नाही. घरच्या संस्कारांनी, शाळेतल्या शिक्षकांमुळे, आप्पासाहेब पंत, डॉ. केळकर, कर्मवीर भाऊराव पाटील यांच्यासारख्या व्यक्तींमुळे, पुस्तकांच्या वाचनाने तो एका उच्च स्तरावर जाऊन विचार करायला शिकतो. औंधाला जाताना उंटवाला इमामभाई त्याला उंटावर आपल्यामागे बसवून घेत नाही. कारण 'तू धेडका बच्चा, तुझ्यामुळे माझ्या भाकरी बाटतील' असे तो म्हणतो. येवढेच काय, पण रस्त्यावरल्या रानात भेटलेल्या दरोडेखोराला सुद्धा त्याच्या जातीचा विटाळ मानवत नाही ! नेलवरंजी येथे प्रौढ शिक्षणाचे काम उत्तम तऱ्हेने करीत असता तो इतरांप्रमाणे 'खरात' असला तरी धनगर नाही (प्र. ५८) हे कळल्याने त्याच्या जिवाला धोका उत्पन्न होतो आणि त्याला गाव सोडावे लागते...

ह्या रात्रंदिन युद्धाच्या प्रसंगांनी त्याची मनःप्रवृत्ती कणखर, सत्यान्वेषी, ध्येयनिष्ठ बनते. स्वतःच्या लग्नाची बोलणी चालली असता आपण शिक्षण संपल्याशिवाय लग्न करणार नाही हे तो स्पष्ट बजावतो आणि त्याच्या सुदैवाने आणि योगायोगाने त्याला जी मुलगी दाखविण्यात येते ती त्याच्यापेक्षाही अधिक विद्याप्रेमी आणि निग्रही

निघते. आपल्याला डॉक्टरी पदवी घेऊ देऊ अशी लेखी हमी तिला आपल्या भावी पतीकडून हवी असते. ह्या आपल्या 'विवाहकौतुकाचा' विनोदी किस्सा लेखक रंगवून सांगतो (प्रकरण ७६, 'माझे लग्न')

कोठल्याही स्वरूपाने-औपचारिक किंवा अनौपचारिक-शिक्षण हे दलित वर्गांना प्रबोधनाच्या स्वरूपाचे असते व तोच खरा त्यांच्या मुक्तीचा प्रमुख मार्ग असतो हे सत्य खरातांना व त्यांच्या पत्नीला प्रथमपासूनच पटलेले दिसते. वैवाहिक जीवनाचा उपयोगही आपल्या व्यक्तिमत्वाच्या आविष्कारासाठी करणे त्यांना कठीण जात नाही. मनाची स्थिती परिपक्व होऊन मन आपल्या दलित बांधवांचे भवितव्य घडविण्याबद्दल उत्सुक, आतुर बनते. ह्याला प्रामुख्याने कारणीभूत होते ती डॉ. आंबेडकरांची स्फूर्तिदायी शिकवण. त्यांचा संस्कार बालपणीच झालेला असतो. त्यांच्या गणवेशधारी स्वयंसेवकांच्या प्रचाराने, 'जनता' पत्राच्या जाहीर वाचनाने–आणि हे वाचन लेखकानेच केलेले असते-संकुचित वृत्ती नाहीशा होतात, सर्वस्वसमर्पणाची तयारी होते. सुधारणेची मशाल पेटते, मृतमांसाच्या बहिष्कारासारख्या शिकवणीने साऱ्या गावाला जो धक्का बसतो, तो साधा नाही तर धरणीकंपासारखा असतो. १९३५ साली आंबेडकरांची धर्मांतराची घोषणा होते. त्यावेळची आंबेडकरसूक्ते लेखक सूत्ररूपाने देतो (पृ. २५४–२५५), मोठ्या उत्साहाने आंबेडकरजयंती साजरी होते, विद्रोहाचे हलाहल समाज पचवतो. लेखकाच्या आईचीसुद्धा देव नदीत सोडून देण्याची तयारी होते हे पूर्वी आपण पाहिलेच आहे. १९३७ मध्ये डॉ. आंबेडकरांचे पहिले दर्शन घडते. ती 'भव्य विभूती' सर्वांना भारून टाकते. वतनी गुलामगिरी नष्ट करण्याच्या संदेशाने सर्वांना त्वेष चढतो (पृ. ३०३). पुढे १९५४ मध्ये प्रत्यक्ष गाठ पडते. 'ते भव्य व्यक्तिमत्व तेजस्वी दिसत होते.' आपण राजकारणातून निवृत्त होणार परंतु मग तुम्हाला कोणी विचारणार नाही असे म्हणून बाबासाहेब क्षणभर गप्प होतात आणि त्या भावनेच्या भरात त्यांच्या नेत्रांतून अश्रू ओघळू लागतात (पृ. ३८७). त्यांच्या धर्मांतराचा व महानिर्वाणाचा प्रसग अगदी थोडक्यात लेखक वर्णन करतो (पृ. ३९५), "बाबासाहेबांचे महानिर्वाण झाले... तरी ते अमर आहेत, त्यांचे कार्य अमर आहे... बाबासाहेबांची तत्त्वप्रणाली, विचारसिद्धांत अमर आहेत" असा आपला दृढ विश्वास लेखक व्यक्त करतो.

त्यानंतर आपण लेखनाकडे वळण्याचे, आपली पत्नी डॉक्टर झाल्याचे व शेवटी आपण मराठवाडा विद्यापीठाचे कुलगुरू झाल्याची तो माहिती देतो. (जागेवर रुजू होण्यासाठी आपण बसने जाऊ असे तो सांगतो, तेव्हा प्रा. दाभोळकर त्यांच्यासाठी खास मोटरीची व्यवस्था करतात !)... आपले अधिकारस्वीकाराचे भाषण त्यांनी थोडक्यात दिले आहे व आपल्या कुलगुरूपदाच्या अनुभवावर अधिक विस्तृतपणे आपण लिहिणार असल्याचे आश्वासनही दिले आहे ... पण तरी हा शेवटचा भाग काहीसा घाईघाईने उरकल्यासारखा वाटतो– कदाचित पृष्ठमर्यादा पाळण्यासाठी हे झाले असावे. पण ते जाणवते मात्र नक्कीच.

पृष्ठसंख्या वाढेल ह्या भीतीने आणखीही काही गोष्टींना लेखकाने काट दिलेली दिसते. इतर दलित आत्मचरित्रलेखकांच्या तुलनेने लेखक तसा खूपच सोवळा मध्यमवर्गीय वाटतो. त्याच्या लिखाणात अपशब्दांचा, जोरदार लैंगिक प्रक्रियांचा मुक्त आविष्कार अभावाने जाणवतो. 'जिवाची मुंबई अन् सगुणीची भेट' (प्रकरण ६६) अशा एखाद्या शीर्षकाने काहीतरी 'चविष्ट' वाचायला मिळेल अशी अपेक्षा उंचावते. गावच्या पाणवठ्यावर तो जातो... पाण्याची घागर घेऊन एक तरुणी डावा हात घागरीला देऊन, उजव्या हातानं लुगड्याच्या निऱ्यांचा घोळ वर आवरत पाण्याच्या धारेत शिरते. "तिच्या गोऱ्या गोऱ्या पोटऱ्यांवर माझी नजर सहज खिळली." ती त्याच्याकडे पाहून हसते. साहजिकच लेखकही सुखावतो आणि स्मित करतो. तिला तो ओळखतो. ती पाठोमागच्या आळीतली सगुणी– भर यौवनात आलेली– तिच्या अवयवांतूनच तारुण्य उसळत असतं, तिच्या उरोजांची उभारीसुद्धा लेखकाच्या नजरेतून सुटत नाही... थोडं दोघाचं बोलणं होतं. मग घागर तिच्या डोक्यावर देताना तिच्या हाताला स्पर्श होतो. 'मला कसं तरी थर्र झालं ...' ती सूचकतेने म्हणते, 'शेरडामागे जाताना आपले दोघांचे लगीन मोठ्या पोरांनी लावलं होतं.

अनुक्रमणिका

ते तुझ्या ध्येनात है ?' मग सूचित प्रश्न विचारते, "शंकर, मी दिवाळी करून नांदायला जाणार ! तू पण गावात हितंच हैं ना ?" प्रकरणाचा शेवट करताना लेखक म्हणतो, "तिच्या ह्या प्रश्नावर मी फक्त मान हलवली; पण तिच्या या सूचित प्रश्नाचा मला काय नीट उलगडा झाला नाही." सूज्ञ वाचकाचाही मोठा अपेक्षाभंग होतो; कारण विपरित काहीच घडत नाही !

खरातांनी आपल्या आत्मचरित्रातील प्रसंग अशा तऱ्हेने वर्णन केले आहेत, की प्रत्येक प्रकरण एखाद्या स्वयंपूर्ण कथेसारखे वाटावे. काही प्रसंग 'दौंडी' किंवा 'भारा' ह्या त्यांच्या लघुकथांत आधीच आलेले आहेत. लघुकथा हा कलाप्रकार हाताळताना त्यात लेखक कोणत्या मालमसाल्याची भर घालतो (उदाहरणार्थ, 'दौंडी' मधील दुःख व शोक यांचा परिपोष करणारे अंधाराचे सूचक वर्णन) व त्यातील मूळ प्रसंग वस्तुस्थितीत कसा असतो ह्याची तुलना ह्या आत्मचरित्राच्या साहाय्याने होऊ शकेल. पण तो विषय प्रस्तुत नाही. आपल्या वकिलीच्या व्यवसायात, सामाजिक-राजकीय कार्यकर्ता म्हणून दलित समाजात व इतर वंचित समाजांत जीव मोडून आपण काम केले, त्यावर लघुकथा, कादंबऱ्या लिहिल्या; त्यांची आपण ह्या आत्मकथेत पुनरावृत्ती होऊ दिली नाही असे लेखक सुरुवातीच्या 'दोन शब्दांत' लिहितो. परंतु काही प्रमाणात ह्या गोष्टींचा अंतर्भाव करण्याची आवश्यकता होती. तसेच एका प्रकरणाचा दुसऱ्याशी अधिक घनिष्ठ आंतरिक संबंध तसेच आंबेडकर चळवळीचे थोडक्यात का होईना पण काही प्रमाणात अधिक विश्लेषण आले असते तर ते आत्मकथेच्या एकात्म, संतत परिणामाच्या दृष्टीने उपकारकच ठरते असे वाटते. इतक्या निःपक्षपाती पद्धतीने लिहिणाऱ्या खरातांनी नेहरूंचा गौरवपर उल्लेख केला आहे. परंतु म. गांधींचा नामोल्लेखही कुठे नसावा हे खटकते. मात्र आहे ह्या स्वरूपात बारीक सारीक तपशील, रूपरसगंध आदि संवेदनांचा आविष्कार व त्यातून घडलेला सुखदुःखांचा प्रत्यय ज्या प्रामाणिकपणे संक्रांत होतो, त्यात ह्या आत्मकथेचे यश अवलंबून आहे असे वाटते. ह्या घटना व प्रसंग वंचित समाजातल्या एका संवेदनशील मनाने प्रामाणिकपणे, ऋजुतेने व्यक्त केल्यामुळे त्यांना एक प्रतीकात्मक, प्रातिनिधिक महत्त्वही आहे हे ह्या आत्मकथेचे प्रमुख बलस्थान.

साभार पोच

* **गुलमोहराच्या खाली** (कविता) – विष्णू सलामपुरे, साकेत प्रकाशन, बन्सीलाल नगर, औरंगाबाद; १९८२; पृ. ५१; किं. १० रु.
* **पेशवेकालीन समाज व जातीय संघर्ष** – डॉ. पी. ए. गवळी; प्रचार प्रकाशन, कोल्हापूर ४१६००८; १९८२; पृ. १३४, किं. २२ रुपये.
* **एलन रॉय** – द्वा. भ. कर्णिक; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ ९७; किं. रु. २२.५०.
* **मला हे लग्न मान्य नाही** (कादंबरी) – सरोजिनी शारंगपाणी; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे – ३०; १९८३; पृ. २८४; किं. ३५ रुपये.
* **मनुस्मृती : काही विचार** – नरहर कुरुंदकर; प्रकाशक लोकवाङ्मयगृह प्रा. लि., भूपेश गुप्ता भवन, प्रभादेवी, मुंबई–२५; १९८३; पृ. १६०; किं. २० रुपये.
* **संशोधक** (सुवर्ण महोत्सवी अंक १९८२) वर्ष ५० वे, अंक १–४ : इ. वि. का. राजवाडे संशोधन मंडळ, धुळे; १९८२; पृ. ३३७; किं. ४० रुपये.
* **भारतीय संस्कृती** (खंड १ व २) – भारतीय संस्कृति संसद, १० जवाहरलाल नेहरू रोड, कलकत्ता ७०००१३; १९८३; पृ. ६४६ (प्रथम खंड) व ६९९ (द्वितीय खंड); किंमत (दोन्ही खंडांची) रु. ४००/–
* **पूर्वज** (कथासंग्रह) – वि. ग. कानिटकर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. १०९; किं. २० रुपये.
* **शिकस्त** (कादंबरी) – ना. सं. इनामदार; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११०३०; १९८३; पृ. ५७८, किं. ६० रुपये.






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

काठावरल्या आणि होड्यांमधल्या कोळ्यांनी
पाण्यातल्या माशांच्या अनुभवसृष्टीवर
परिसंवाद घेतला तर त्यात एखाद्या माशाने
पाण्याबाहेर पडून भाग घ्यावा काय ?
ह्या प्रश्नाचे उत्तर मला देता येत नाही.

कवितेचे भाषांतर*

दिलीप पुरुषोत्तम चित्रे

कवितेचे भाषांतर ही संकल्पनाच जरी वादग्रस्त असली तरी कवितेचे भाषांतर हा व्यवहार अनेक शतके होत आलेला आहे. मूळ कविता आणि तिचे भाषांतरित रूप ह्यांत हुबेहूब साम्य असणे अशक्य आहे हे उघड आहे. प्रत्येक भाषेला स्वतःची संस्कृती आणि परंपरा असते आणि तिची सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये जाणणे किंवा जाणवणे निव्वळ तर्काच्या अथवा संकल्पनांच्या आधारे शक्य नाही. भाषांच्या व्याकरणांचा अभ्यास आपण तार्किक आणि संकल्पनात्मक पातळीवर करू शकतो याचे कारण व्याकरणाची संकल्पनाच मुळात तार्किक असते. त्याचप्रमाणे शब्दांचे अनुभवगम्य अर्थ भाषांतरित करणे शक्य असते. पण शब्दार्थाचे आकलन एवढ्या एकाच पातळीवर होत असते तर कविताच काय, इतर कोणताही वाङ्मयीन अथवा कलात्मक भाषिक व्यवहार मुळातच अशक्य ठरला असता. शब्दार्थाच्या अनुभवगम्य आणि तर्कगम्य पैलूंना कवितेत नगण्य किंवा गौण स्थान असते आणि यामुळेच कवितेचे भाषांतर ही कवितेइतकीच रहस्यमय बाब आहे.

अनुभवगम्य शब्दार्थ हा शब्दप्रयोग इंग्रजीत ज्याला एम्पिरिकल मीनिंग म्हणता येईल त्या अर्थाने येथे केलेला आहे. तर्कगम्य शब्दार्थ ह्या शब्दप्रयोगात कन्सेप्चुअल मीनिंग अभिप्रेत आहे. गाईला जपानी, रशियन, किंवा स्वाहिली भाषेत काय म्हणतात हे वरील दोन प्रकारे शोधून काढता येईल. जिथे गायच नाही अशा संस्कृतीत प्रत्यक्ष गाय दाखवून "गाय" ह्या शब्दाचा अनुभवगम्य आणि तर्कगम्य अर्थ उपलब्ध करून देता येईल. तपेली म्हणजे एक धातूचे भांडे. हे कोणाही सजाण व्यक्तीला समजावून देण्यात वरील दोन शब्दार्थांच्या पातळीवर अडचण नाही. जी अडचण आहे ती संस्कारगम्य शब्दार्थांच्या पातळीवर आहे. मराठी संस्कृतीत तपेली हे भांडे एका संपूर्ण भांड्यांच्या विश्वात किंवा व्यवस्थेत चपखल बसवलेले आहे. आपल्या दैनंदिन व्यवहारातल्या वस्तूंचे वैशिष्ट्यपूर्ण विश्व संस्कारगम्य असते आणि त्यात "गाय" ह्या प्राणिवाचक शब्दार्थालासुद्धा निव्वळ अनुभवगम्य आणि तर्कगम्य परिमाणे नसतात तर त्यांना संस्कारगम्य अर्थाची अनेकविध परिमाणे असतात. ढोबळपणे संस्कारगम्य अर्थात भावनात्मक अर्थ मोडत असला, तरी संस्कारगम्य अर्थ हा निव्वळ भावनात्मक नसतो. त्याला संवेदनात्मक अंग असते; भावनात्मक अंग असते; सांकेतिक किंवा कूट अंग असते. भाषेच्या आणि कवितेच्या अनेकध्वनिकारकतेची मेख संस्कारगम्य अर्थात आहे.

कवितेचे भाषांतर करणाऱ्याला संस्कारगम्य शब्दार्थांचे साकल्याने आकलन होणे आवश्यक असते. त्याचप्रमाणे "काव्य" ह्या भाषाव्यवहाराच्या व्यापक विश्वाची त्याला जाण असावी लागते. काव्याचे अनेक प्रकार तर असतातच, शिवाय प्रत्येक कवीचे आणि प्रत्येक कवितेचे एक वैशिष्ट्यपूर्ण आणि संस्कारगम्य विश्व असते. त्या त्या काव्यप्रकाराचे भाषांतर करताना शैलीशास्त्रीय निर्णय घेऊन भाषांतरकार काव्याच्या "आलंकारिक" अंगाची प्रतिकृति बनवण्याचा प्रयत्न करील आणि तो कठीण असला, तरी बऱ्याच प्रमाणात

* दिनांक ६ व ७ डिसेंबर १९८२ रोजी, पुणे येथे नॅशनल बुक ट्रस्ट इंडिया तर्फे संयोजिलेल्या परिसंवादात वाचला गेलेला निबंध. संयोजकांच्या सौजन्याने तो नवभारतात प्रसिद्ध करीत आहोत.
— संपादक.





साध्यही आहे. मूळ कवितेचे छंदरूप आणि नादाकृतीचा एकूण परिणाम, मूळ कवितेतील उपमा-उत्प्रेक्षादी अलंकार यांना शैलीशास्त्रीय प्रतिरूपे देता येणे कठीण, पण पुष्कळ प्रमाणात साध्य आहे. मात्र मूळ कवितेची संस्कारगम्य मंत्रशक्ती—जी त्या कवितेच्या भाषिक परंपरेचाच वैशिष्ट्यपूर्ण गाभा असते—भाषांतरित करण्याला कविसदृश प्रतिभाच असावी लागते. मूळ कवितेच्या प्रतिमासृष्टीआड जे संवेदनाविश्व असते, त्याचे आकलन झाल्याशिवाय तिचे भाषांतर करता येणार नाही. मूळ कवितेची भाषिक संस्कृती आणि भाषांतरित प्रतिकृतीची भाषिक संस्कृती यांतले अंतर भरून काढण्याचा जो प्रयत्न भाषांतरकार करतो, तो या दोन्ही संस्कृतींपेक्षा व्यापक अशा काव्याच्या वैश्विक संस्कृतीच्या संकल्पनेवर श्रद्धा ठेवूनच. काही गहिऱ्या वैश्विक कुलसाम्यांवर त्याला विश्वास ठेवावा लागतो. माणसाचे शारीरिक, मानसिक आणि अध्यात्मिक आचरण स्थलकालपरत्वे कितीही बहुविध असले, तरी त्याला एक व्यापक वसुधैवकुटुंबी परीघ आहे हे त्याला गृहीत धरावे लागते. संस्कारगम्य शब्दार्थांचे अवर्णनीयत्व ओळखूनसुद्धा त्याला कवितेतल्या ध्वन्यर्थांचे सर्व इशारे निराळ्या भाषेतही पुन्हा निर्माण करता येतील अशी श्रद्धा ठेवावी लागते.

कवितेचा व्यवहार हाच मुळात एक अल्पसंख्यांचा सांकेतिक व्यवहार आहे. जगातल्या वेगवेगळ्या भाषांत तो चालतो आणि तरी त्या व्यवहाराचे नियम सर्व भाषांना समाईकपणे लागू पडतात. कवितेचे विश्व जरी मर्यादित असले, तरी ते नियमबद्ध विश्व आहे; आणि भाषा हे कवितेचे वैशिष्ट्यपूर्ण प्रकट अंग असले, तरी कवितेच्या अप्रकट, संस्कारगम्य अंगाला अनेकध्वनिकारक वैश्विकता आहे. कवितेचे आकलन शब्दार्थाद्वारा होत असले, तरी काव्यव्यवहाराचा उद्देश शब्दरूपावर थांबत नाही. शब्दात्मकतेचे रसात्मकतेत रूपांतर होण्याची प्रक्रिया हीच काव्याच्या व्यवहाराची सांगता. भाषांतरकाराला ह्या अंतिम रसात्मक प्रक्रियेवर आपले ध्यान अविचलपणे ठेवावे लागते. एरव्ही गौण शब्दार्थांच्या फाट्यामध्ये तो अडकून राहतो. कवितेचा अंतिम उद्देश हा ती उच्चारणाऱ्याच्या जाणिवेत परिवर्तन घडवणे आणि ह्या परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत त्याची भाषेचीच संवेदना चैतन्यपूर्ण बनवणे हा आहे. भाषांतरकाराचा उद्देश यापेक्षा वेगळा असून चालणार नाही.

रसो वै सः – हेच ह्या व्यवहाराचे मूळ सूत्र होय. मूळ कविता आणि तिचे भाषांतर ह्या दोन्ही उद्देशपूर्वक निश्चित अनुभवप्रक्रियेकडे जाणाऱ्या कृती होत. त्यांचे तंत्रसार एकच आहे.

कवितेच्या भाषांतराची प्रक्रिया भाषांतरकाराच्या आणि मूळ कवितेच्या निर्णायक संबंधापासून सुरू होते. एक कवी आणि कवितेचा भाषांतरकार या नात्याने, औपचारिक वस्तुनिष्ठतेला सोडून, या प्रक्रियेचा आता विचार करतो.

मराठी आणि इंग्रजी या दोन्ही भाषांमध्ये मी स्वतंत्र लेखन करत असल्यामुळे दुतर्फा भाषांतराकडे मी आपोआप वळलो. पाश्चिमात्य आणि पौर्वात्य भाषांमधल्या कवितेच्या भाषांतराचे भांडारच इंग्रजीत उपलब्ध आहे आणि या भाषांतराच्या द्वाराच मुख्यत्वेकरून काव्याच्या व्यापक विश्वाची मला जाणीव होत गेली. माझ्या समजुतीप्रमाणे जगात अन्यत्रसुद्धा कवी आणि कवितेचे वाचक कवितांच्या भाषांतराद्वाराच अन्यभाषीय कवितेचा रस घेत असतात. भाषाशास्त्रज्ञ, वाङ्मयाचे समीक्षक आणि कलेच्या तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक कित्येकदा भाषांतराच्या अचूकपणाविषयी किंवा शुद्धाशुद्धतेविषयी जे तात्त्विक वाद घालतात, त्यांचा क्वचितच रसास्वादाच्या प्रत्यक्ष प्रक्रियेशी संबंध असतो. काव्यास्वादाची एक वैश्विक संस्कृती आहे. म्हणूनच भाषांतरित कवितेचा जगभर आस्वाद घेतला जातो ही ढळढळीत वस्तुस्थिती बरेचदा शुष्क तात्त्विक वादात नाकारली जाते. माझ्यासारख्या कवीने आणि कवितेच्या आस्वादकाने जर तात्त्विक समीक्षेच्या कायम वादग्रस्त प्रांतात शिरायचे ठरवले असते, तर भाषांतरित कवितेच्या रसास्वादाला मुकून माझी काव्याची जाणीवच खुरटून गेली असती.

महत्त्वाच्या अन्य भाषीय कवितेचे आकलन आणि आस्वाद ही दोन सर्जनशील उद्दिष्टे समोर ठेवून मी स्वतःसाठीच कवितेची भाषांतरे करू लागलो. ज्याप्रमाणे संगीताचे मर्म कळून घेण्यासाठी चिंतनशील संगीतकार इतर घराण्यांची गायकी आत्मसात

करण्यासाठी रियाझ करील, त्याप्रमाणे भाषांतर हा कवितेच्या रियाझाचाच मी भाग मानला. अभिनय-कलेप्रमाणे भाषांतरकला ही एक "परफॉर्मिंग आर्ट" आहे. त्या त्या कवीच्या काव्यगर्भ व्यक्तिमत्त्वाचा स्वतःमध्ये संचार होऊ देणे हे भाषांतराच्या प्रक्रियेचे मर्म होय. अर्थातच अभिनेत्याचे मूळ व्यक्तिमत्त्व टाळून ज्याप्रमाणे त्याच्या शरीरात पात्राचे व्यक्तिमत्त्व संचारू शकणार नाही, त्याचप्रमाणे भाषांतरकाराची स्वतःची काव्यसंवेदना भाषांतरात अलिप्त राहू शकणार नाही. उलट अभिनेत्याला पात्राच्या व्यक्तिमत्त्वाची बीजे स्वतःच्याच व्यक्तिमत्त्वाच्या सुप्त शक्यतांमध्ये शोधावी लागतात. त्याचप्रमाणे भाषांतरकाराला मूळ कवीत आणि स्वतःमध्ये साम्य शोधावे लागते. कवितेचे भाषांतर हा मूळ कवितेचा किंवा तिच्या विशिष्ट शक्यतांचा अन्यभाषीय आविष्कार असतो. ते निव्वळ निवेदन नसते. स्पॅनिश किंवा चिनी कवितेचा मराठी अनुवाद हा मूळ कवितेच्या आणि मराठी कवितेच्याही सुप्त शक्यतांचा आविष्कार असतो. मानव बहुभाषिक आणि बहुसांस्कृतिक असला, तरी मानवी संस्कृतीच्या शक्यता परस्परसंकराने विकसित झालेल्या आहेत आणि भाषांतराच्या आविष्कारी स्वरूपाचे मर्म हेच. कोणत्याही कवितेची आस्वादप्रक्रिया वाचकसापेक्ष असते. त्याचप्रमाणे कोणत्याही कवितेचे भाषांतर भाषांतरकारसापेक्ष असते. दोन्ही भाषा जाणणारे वाचक मूळ कवितेची आणि भाषांतराची जेव्हा तुलना करतात, तेव्हा भाषांतराने मूळ कवितेवर कोणता प्रकाश पडतो याचाही त्यांनी विचार करावा. मूळ कवितेची कोणती शक्तिस्थाने भाषांतरात गमावली जातात याची जंत्री करणे वस्तुतः सोपे आहे. मात्र अशी जंत्री करताना आपण मूळ कवितेचे जे निश्चित रूप मानतो, तसे कोणत्याही कवितेला एकच निश्चित रूप असते का, याचाही विचार करून पहावा. एकाच मूळ कवितेची विविध भाषांतरे पाहिली, तर जीवशास्त्रात ज्याप्रमाणे संकरित वंशांना विविधता प्राप्त होताना आढळते तसलाच शक्यतांचा विकास आणि विलास आपल्याला सांस्कृतिक जाणिवांच्या संकरात होताना दिसतो. कवितेचे भाषांतर हे याचे उत्कृष्ट उदाहरण. आधुनिक काळात कवितेच्या भाषांतरांद्वारा वेगवेगळ्या काव्यपरंपरांच्या सुप्त शक्यता संकराने विकसताना दिसतात. पण यात नवल नाही. मानवी संस्कृतीच्या प्रत्येकच क्षेत्रात ही भाषांतरसदृश प्रक्रिया अव्याहत चालू असते. निराळ्या काळांतल्या, निराळ्या देशांतल्या माणसांशी आपला जो सतत अतींद्रिय संवाद चालूच असतो तो भाषेद्वारा, चिन्हव्यवस्थाद्वारा, कलाकृतींद्वारा. प्रत्येक काळातला प्रत्येक माणूस होऊ शकण्याचे सामर्थ्य आपल्यापैकी प्रत्येकात आहे म्हणूनच कला शक्य आहे, भाषांतर शक्य आहे. मानवी स्वभावाचे ज्ञान आणि स्वतःच्या आत्मानुभवाचे साधन यासाठी आपण कवितेसारख्या कलेत शेकडो वर्षे रमलो आणि रमत राहू. कवितेच्या आस्वादाच्या मुळाशी जो दिक्कालसंचारी मानवभाव आहे, ती परकायामनप्रवेशी संवेदना आहे, तीच कवितेच्या भाषांतराच्या मुळाशीही आहे.

चोखामेळा, पुरंदरदास आणि बेंद्रे

पंडित आवळीकर

चोखामेळा (?–१३३८), पुरंदरदास (१४८४–१५६३) आणि बेंद्रे (१८९६–१९८१) हे अनुक्रमे मराठी, कन्नड आणि मराठी-कन्नड या भाषांतील, चौदाव्या, पंधराव्या आणि विसाव्या शतकांतील प्रसिद्ध कवी. वेगवेगळ्या भाषांतील, वेगवेगळ्या काळांतील सृजनशील मने आणि त्यांची साहित्य-निर्मिती यांमधील सोनेरी दुवे विलक्षण सारखा तोंडवळा असणाऱ्या त्यांच्या एकेका कृतीमधून हाती लागतात. त्यामुळे काही वाङ्मयविषयक प्रश्न निर्माण होतात, तर काही सुटल्यासारखे वाटतात. अशा परस्परसदृश कृतीला एकच परिमाण नसते; आपण तिच्याकडे जसजसे लक्षपूर्वक पाहू, तसतसे तिला नव-नवे परिमाण प्राप्त होऊ लागते. तिची अर्थपूर्णता अधिकाधिक वाढू लागते.

पुरंदरदासांचा शोध घेताना, त्यांचे (पुण्या-जवळील) पुरंदरगडावरील (पूर्वायुष्यातील) वास्तव्य, पंढरपूरला जाणे-येणे व विठ्ठलभक्ती या गोष्टी मला महत्त्वाच्या वाटल्या आहेत. पुरंदरदासांचा मराठी भाषा आणि (ज्ञानदेवादिकांचे) वाङ्मय यांच्याशी चांगला परिचय असावा हे मी पूर्वीच म्हटले आहे. ज्ञानदेवांचे म्हणून मानले गेलेले 'काटयाच्या अणिवर' हे भारूडवजा पद आणि पुरंदरदासांचे 'मुळ्ळ-कोनेयमेले' हे अगदी तसेच कन्नड पद यांत मूळ पद कोणते व भाषांतरित कोणते याचा निर्णय आता घेता येईल.[१]

चोखामेळा यांचा एक प्रसिद्ध अभंग असा[२] :–

ऊंस डोंगा परी रस नव्हे डोंगा।
काय भुललासी वरलीया रंगा ॥ १ ॥

कमान डोंगी परी तीर नोहे डोंगा।
काय भुललासी वरलिये रंगा ॥ २ ॥

नदी डोंगी परी जळ नव्हे डोंगे।
काय भुललासी वरलिया रंगे ॥ ३ ॥

चोखा डोंगा परी भाव नव्हे डोंगा।
काय भुललासी वरलिया रंगा ॥ ४ ॥

हा अभंग निर्विवादपणे चोखोबांचा आहे.

पुरंदरदासांच्या 'ना डोंकादरेनो' या पदात[३] मला वरील अभंगाचा लक्षणीय आविष्कार आढळला. त्या पदाचा मराठी अनुवाद असा करता येईल :–

मी डोंगा म्हणुनी तुझें। नाम डोंगें विठ्ठला ॥ धृ ॥
नदी डोंगी म्हणुनी काय। उदक डोंगें विठ्ठला ॥ १ ॥
ऊंस डोंगा म्हणुनी काय। गोडी डोंगी विठ्ठला ॥ २ ॥
पुष्प डोंगें म्हणुनी काय। परिमल डोंगा विठ्ठला ॥ ३ ॥
गाय डोंगी म्हणुनी काय। दूध डोंगें विठ्ठला ॥ ४ ॥
धनुष्य डोंगें म्हणुनी काय। बाण डोंगा विठ्ठला ॥ ५ ॥
मी महार म्हणुनि तुझें। नाम महार विठ्ठला ॥ ६ ॥
अज्ञ म्हणुनि रक्षि। सुज्ञ पुरंदर विठ्ठला ॥ ७ ॥

मूळ कन्नड पदात पुरंदरदासांनी डोंकु (डोंक) असाच शब्द वापरला आहे. चोखोबांचे 'नदी-जळ' 'कमान-तीर' हे दोनच दृष्टांत पुरंदरदासांनी वापरलेले आहेत. 'मी तुझे नाम', 'पुष्प-परिमल', 'गाय-दूध' हे नवे दृष्टांत ते वापरतात. चोखोबांचे 'ऊस डोंगा परी' हे पुरंदरदासांनी पाहिल्याचा हा पुरावा होय.

आणि एक 'बाह्य' पुरावा देतो :–

'आव कुलवादरेनु' नावाच्या पुरंदरदासांच्या पदात[४] ही ओळ येते : "हसि खब्बु डोकविरलु अदररस डोंकवेनो ?" (हिरवा ऊस वाकडा असो, त्याचा रस वाकडा काय !) 'मी महार' या निर्देशावरून पुरंदरदासांच्या मनाचा त्या क्षणी चोखोबांनीच पुरता ताबा घेतला होता हे स्पष्ट होते. 'चोखा' हाच 'मी' होतो; आणि 'भाव' या 'अनामिका'मुळे 'त्या'चे 'नाम' बनतो.

बेंद्रे यांची 'रसिका पेळो !' ('रसिका, सांगरे !') या नावाची एक सुरेख कविता आहे.[५] पुरंदरदास





आणि चोखामेळा यांच्या उपर्युक्त 'मुशी'तीलच ही कविता आहे.

ही कविता म्हणजे बेंद्रे यांच्या 'कल्याणद कल्याणि' या अलिखित नाटकातील एक गीत आहे. कल्याणीने नायक मुद्दुयाला सांगितलेली ही (गुज) गोष्ट आहे. बेंद्रे यांच्या 'गरि' या संग्रहात प्रथम आणि नंतर 'ओलवे नम्म बदुकु' या संग्रहात हे गीत आलेले आहे आणि दोन्ही संग्रहांतील टीपांत[६] या कवितेमागील संदर्भ दिलेला आहे. या गीताचा अनुवाद असा होऊ शकेल–

ऊंस डोंगा परी, रस काय डोंगा ?
रसिका, सांगरे !
भुंवईची रेघ डोंगी, कटाक्ष काय डोंगा?
रसिका, सांगरे !
धनुष्य-कमान डोंगी, बाण काय डोंगा ?
रसिका, सांगरे !
मोत्यांची माळ डोंगी, किरण काय डोंगा ?
रसिका, सांगरे !
लाल केळें डोंगें, गर काय डोंगा ?
रसिका, सांगरे !
बिंबाधर डोंगा, चुंबन काय डोंगें ?
रसिका, सांगरे !
बिजेचा चंद्र डोंगा, चांदणें काय डोंगें ?
रसिका, सांगरे !
'विधि' दत्त कुळ डोंगें, माझे प्रेम काय डोंगें?
रसिका, सांगरे ?

चोखोबांना मराठीखेरीज आणखी कोणती भाषा येत असावी किंवा कोणत्या अन्य भाषेतील कृतींचा त्यांच्यावर प्रभाव पडला, हा प्रश्न सध्या बाजूला ठेवतो. पुरंदरदासांनी समकालीन आणि गतकालीन कन्नड वाङ्मयाचे संस्कार आपल्या लेखनावर कळत-नकळत होऊ दिले असतीलच. परंतु त्यांच्या प्रस्तुत पदावरून चोखोबांशी त्यांची भावनिक आणि (म्हणून) वाङ्मयीन जवळीक जुळलेली होती असे मानावे लागेल. चोखोबांचा अभंग आणि पुरंदरदासांचे पद यांचे, त्या दोघांच्याही पूर्वीचे, एखादे उगमस्थान आढळले, तर दोघांच्याही कृतींचे स्रोत एकाच ठिकाणी उगम पावून स्वतंत्रपणे वाहत राहिले असावे अशीही एक शक्यता निर्माण होईल. त्यामुळे मराठी अभंग व कन्नड पद यांच्या नात्याची शक्यता पुरती नाहीशी होते असेही नव्हे. आज तरी हीच शक्यता मानावी लागेल.

बेंद्रे यांच्या 'रसिका पेळो'! या गीतामागील प्रेरणा कोणती ? चोखोबांचा अभंग की पुरंदरदासाचे पद ? की दोन्ही ? बेंद्रे हे 'उभयभाषाकवी' होते; 'उभयभाषाभ्यासक' होते ; 'उभयभाषी' होते. मराठी आणि कन्नड या दोन्ही भाषांतील प्राचीन वाङ्मयाचा त्यांचा व्यासंग दांडगा होता. 'संतमहंतांचा पूर्णशंभू विठ्ठल'[७] आणि 'विठ्ठलसंप्रदाय'[८] ही त्यांची प्रकाशित व्याख्याने या व्यासंगाची, साक्ष पटवितील. ज्ञानदेवादिकांशी लडिवाळपणाने सलगी करण्याचा अधिकार असलेल्या बेंद्रे यांनी चोखोबांचा 'भाव' केव्हाच हृदयसंपुटात साठविलेला असणार. बेंद्रे यांच्या गीताची सुरुवात 'ऊंस डोंगा परी रस नोहे डोंगा' या सुरानेच होते. त्यांनी चोखोबांचे 'ऊंस–रस' आणि 'कमान–तीर' हे दोनच दृष्टांत उपयोजिले आहेत. परंतु, 'भुंवईची रेघ–कटाक्ष,' 'मोत्यांची माळ–किरण' 'लाल केळे –गर'; 'बिंबाधर–चुंबन' 'बिजेचा चंद्र–चांदणे' आणि 'विधि'दत्त कुळ– (माझे) प्रेम' हे सर्वस्वी नवीन दृष्टांत दिलेले आहेत.

पुरंदरदास आणि बेंद्रे यांच्या पदांत 'धनुष्य–बाण' हा एकच दृष्टांत समान आहे. पुरंदरदास 'बिल्लु', 'बाण' हे शब्द वापरतात; तर बेंद्रे 'बिल्ल कंबियु', 'बिट्ट (= सोडलेला) बाण' असे शब्द वापरतात. 'कांबी (प्रा. स्त्री.) धनुष्यदंड' हा अर्थ वा. गो. आपटे देतात.[९] चोखोबांची 'कमान' 'कंबियु' मधून उभी होते; तर सुटलेला 'बाण' म्हणजे 'चोखोबांचा 'तीर'. 'तीर' हा बाणाचा एक प्रकार असला, तरी टोकाला 'पिसे' लावलेला रामायण–महाभारत–पुराणांतला 'बाण' नव्हे. चोखोबांची 'कमान' तशी फार्सी आहे; पण त्यांना माहीत आहे तो 'तीर–कमठा'. 'धनुष्य–बाण' आणि 'तीर–कमठा' (= सं. कमठ) हे शब्द एकाच संस्कृत-मधील असले, तरी एकाच संस्कृतीतील नाहीत. हे दोन शब्दप्रयोग आगासलेल्या आणि मागासलेल्या अशा दोन संस्कृतींचे द्योतक आहेत. बेंद्रे यांच्या घडणीत पुरंदरदासांचा महत्त्वपूर्ण वाटा आहे. बेंद्रे यांची गीतात्मता आणि सहजासहजी श्लेष

अनुक्रमणिका

सावण्याची किमया यांमुळे पुरंदरदासांची आठवण होते. बेंद्रे यांच्या ' रसिका पेळो !' मागे चोखोबा आणि पुरंदरदास उभे आहेत ; ' ऊंस डोंगा परी रस नोहे डोंगा ' आणि ' ना डोंकादरेनो ' या अक्षर-कृती उभ्या आहेत.

चोखोबा, पुरंदरदास आणि बेंद्रे यांच्या या परस्पर-सदृश काव्यकृती आणखी काही साम्य-विरोध आपल्या नजरेस आणतात. या तिन्ही ' कविता ' नाटयगीते आहेत ; त्यांत प्रकट होणाऱ्या मनांचे, अनुभवांचे स्वतःचे म्हणून काही ' नाटय ' आहे. एका विशिष्ट परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर, एका विशिष्ट प्रसंगी, एका विशिष्ट मनःस्थितीत आणखी ' कुणा एका ' पुढे येथे ' अंतरंग ' खुले करण्याचा भावोत्कट प्रयत्न आहे. ' बहिरंग ' फसवे असते ; त्याला भुलू नकोस, फसू नकोस हेच त्या ' कुणा एका 'ला जीव तोडून (की उघडून ?) सांगण्याची या प्रत्येक गीतामागे ' भूमिका ' आहे.

या तीन 'गीतां'मागे असलेल्या भूमिका कोणत्या? त्या कुणाकुणाच्या आहेत ? स्वतः कवीच्या आहेत ? की दुसऱ्या कोणाची भूमिका त्याने घेतलेली आहे ? की 'स्व' आणि 'पर' यांचे एक मजेशीर मिश्रण या गीतांत आहे ? हे आत्मनिवेदन आहे की दुसऱ्या कुणाची वकिली आहे ? की दोन्ही ?

खरे म्हणजे, चोखोबा काय, पुरंदरदास काय किंवा बेंद्रे काय यांच्या भूमिका केवळ स्वतःच्या अशा ' एकेरी ' नाहीत; त्या ' दुहेरी ', ' तिहेरी ' भूमिका आहेत. एकाच वेळी अनेक भूमिका करणाऱ्या 'नटा'-हून अधिक श्रेष्ठ प्रतीचे ' नाटय ' या गीतांत या श्रेष्ठ कवि-मनांनी निर्माण केलेले आहे. या अर्थपूर्ण जीवनांगाला नाटयाचे/काव्याचे लक्षणीय स्वरूप देणारे हे तीन कवी या ' नाटया'चे निर्माते, सादरकर्ते आणि अभिनेते आहेत.

तीन नाटयगीतांच्या रूपाने दृग्गोचर होणारे हे जीवनांग म्हणजे एक जीवनानुभव आहे. कोणाही माणसाचे भावविश्व तळापासून ढवळून काढणारा भावानुभव आहे. ' चक्रं भ्रमति मस्तके ' असा डोके भणाणून टाकणारा विचारानुभव आहे. तो 'विशिष्ट' आहे, तसाच ' सार्वत्रिक ' आहे; 'प्रासंगिक' आहे, तसाच ' सार्वकालिक ' आहे. म्हणून हे ' नाटय ' किंवा हा ' अनुभव ' म्हणजे केवळ एका व्यक्तीचे ' संचित ' नव्हे. तर ते समूहाचे, समाजाचे, ' वर्गा '-चेही 'संचित' आहे ; शतकानुशतके 'साचलेले.'

या तिन्ही (आत्म) निवेदनांचा सूर एकाच वेळी स्वदोषस्वीकाराचा (Apologetic) आणि समर्थनाचा (Defencive) आहे. चोखोबा असोत, पुरंदरदास असोत किंवा बेंद्रे यांच्या मुखाने बोलणारी कल्याणची कल्याणी असो, ही मंडळी अपराधलेपणाने, जणू खालच्या मानेने आणि खालच्या सुरात एखाद्या ' वरिष्ठा 'शी बोलत असल्यासारखी वाटतात. ही मंडळी एकेकटी बोलताना दिसत असावी, ऐकणारी मंडळीही एकेकटी आहेत असे भासत असले, तरी या नाटय-चित्रांत बोलणाऱ्या-ऐकणाऱ्यांच्या आसपास इतरही अंधुक आकृती मला दिसतात. चोखोबा 'जोहार मायबाप जोहार ' करीत आपली 'काठी' सांभाळत, ' चोखा डोंगा ' ही प्रथम कबुली देत आहेत आणि नंतर ' बाह्य ' वाकुडेपणाशी ' आंतरिक सरळपणाचा '– ' भावा'चा–काही संबंध नाही हे काही उदाहरणे देऊन स्पष्ट करीत आहेत. ' भाव नव्हे डोंगा' या आपल्या निवेदनाचे समर्थन करण्यासाठी त्यांनी दृष्टांत दिलेले आहेत. चोखोबा आणि त्यांच्याप्रमाणेच ज्यांना ' डोंगा ' म्हणून हिणविले गेले, तुच्छ मानले गेले, अवमानिले गेले ते सगळे ' अंत्यज ' चोखोबांभोवती दाटीवाटीने उभे आहेत. मंगळवेढयाच्या गावकुसवाबाहेरचीच नव्हे, तर सगळीच गावाबाहेरची वस्ती तेथे कैफियत मांडायला आली आहे. चोखोबांची बायको सोयरा, मुलगा कर्ममेळा, बहीण निर्मळा आणि मेहुणा बंका ही तर त्यांच्या बाजूला आहेतच... चोखोबांना ' डोंगा ' म्हणणाऱ्याला उद्देशून काढलेले उद्गार असे या अभंगाचे रूप आहे. ' डोंगा ' ही अक्षरशः घाणेरडा—›ओंगळवाणा—›अस्पृश्य अशा वाटेने एका विशिष्ट जातिनामाकडे वाटचाल करू पाहणारी, अहंगंडाने पछाडल्या गेलेल्या ' जाती'ने / ' वर्णा'ने–काहीही दोष नसताना शतकानुशतके अन्यायाखाली रगडल्या गेलेल्या दलित ' वर्गा'ला हासडलेली शिवी आहे. शिवीला शिवीने उत्तर देण्याची शक्ती एखाद्या न्यूनगंडग्रस्त ' वर्गा'त निर्माण व्हायला बराच अवधी लागतो. शिवीला ओवीने का होईना उत्तर देण्याची क्षमता मराठीत चोखोबांच्या

रूपाने प्रकट झाली याचे मला फार महत्त्व वाटते. चोखोबांचा खालच्या पट्टीतील सूर, स्वदोषस्वीकार आणि समर्थन यांचा संबंध मी काहीसा त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाशी जोडेन, तर मुख्यतः तत्कालीन दलित समाजाच्या अपरिहार्य न्यूनगंडाशी जोडेन; 'दैवायत्तं कुलेजन्म'शी जोडेन.

चोखोबा बोलत आहेत ते कोणाशी ? ते हुज्जत घालत नाहीत तर समजावून देत आहेत. पण कोणाला ? 'न जाणे न नेणे अशा पामराला' काय ? अशाला विधातासुद्धा बुझावू शकत नाही ! हा जो कोणी आहे तो वरवरच्या रंगाला भुलणारा, फसणारा आहे. तो कोणी 'एक' जसा आहे, तसाच त्याच्या भोवती त्याच्याच 'जाती'चा आणखी एक 'वर्ग' ही उभा आहे अहंगंडग्रस्त असा. चोखोबांचे 'बहिरंग' पाहून त्यांना घाणेरडा–ओंगळवाणा म्हणणारा; त्यांचे व त्यांच्यासारख्यांचे 'अंतरंग' न जाणणारा. 'कुळजातिवर्ण' हे अकारण आहेत असे म्हणत म्हणत त्यांना महत्त्व देऊन, माणसामाणसांत उच्च-नीच हा भेद करणाऱ्यांशी चोखोबा संवाद करीत आहेत; संवाद साधू पाहत आहेत. याच वेळी ते विठ्ठलाशी सलगीही दाखवीत आहेत काय ?

पुरंदरदास हे 'आत्मनिवेदन' करीत नसून परचित्तप्रवेश करून, निःसंशय चोखोबांची भूमिका 'जगत' आहेत; चोखोबांचेच हृद्गत साक्षात विठ्ठलाच्या कानी घालीत आहेत. चोखोबांनी दिलेल्या दाखल्यांत स्वतःची अशी काही भर घालत आहेत. चोखोबांच्या 'सलगीपर अभंगां'त 'ऊंस डोंगा' हा अभंग समाविष्ट झालेला असला, तरी 'यातीहीन मज म्हणती देवा' आणि 'आपुल्या आपण सांभाळोनी घ्यावें' या अभंगांत खरी सलगी आहे. 'ऊंस डोंगा परी' हे उद्‌गार विठ्ठलाकडे पाहत काढलेले असले, तरी ती 'अन्योक्ती' आहे; 'विठ्ठला बोले, बडव्यां लागे' असे ते 'बोलणे' आहे. म्हणजे चोखोबांपुढे विठ्ठल उभा असला, तरी तो 'कर कटेवरी' ठेवून, न ऐकून ऐकल्यासारखा आव आणत उभा ! त्याच्या भोवतीचे बडवे (आणि तत्सम) कान टवकारून ऐकून न ऐकल्याचा आविर्भाव करीत उभे आहेत ! 'रंगावरून जाऊ नकोस' असे श्रीरंगाला सांगण्यात काय औचित्य ? बडव्यांनी (च) मारहाण आणि शिवीगाळ केल्याचा निर्देश स्वतः चोखोबांनी केलेला आहे.[१०]

याचा अर्थ, चोखोबा बडव्यांशी आणि पुरंदरदास विठ्ठलाशी बोलत आहेत. बडव्यांनी चोखोबांना (जातिवाचक) शिवीगाळ केलेली होती; विठ्ठलाने चोखोबांना अगर त्यांच्यासारख्यांना दूर ठेवले नव्हते. (उलट त्याने चोखोबांच्या पत्नीचे बाळंतपण केले होते !) परंतु चोखोबांच्या समजावणीचा बडवे (तत्सम व तद्‌भव) यांच्यावर काहीच परिणाम झाला नव्हता हे संत आणि दास यांच्या संदर्भात पुरंदरदासांनी आपल्या काळात पाहिले. कुलजातिवर्णांचा अवाजवी बडिवार आणि केवळ तथाकथित नीच कुळात अथवा जातीत जन्मल्यामुळे होणारी अवहेलना पाहून पुरंदरदासांचे अंतःकरण व्यथित झाले. पंढरपूर, वारकरी आणि वारकऱ्यांतील प्रमुख संतांचे वाङ्‌मय यांच्याशी असलेल्या परिचयामुळे चोखोबांचे दुःख त्यांना पुरेपूर समजले आणि एकट्या चोखोबांचेच नव्हे, तर अवघ्या यातिहीनांचे दुःख या महा-'वैष्णवा'ला कळले. 'होलेय' (महार); 'होलति' (महारीण) आणि 'होलगेरि' (महारवाडा) यांचे पुरंदरदासांच्या काव्यातील संदर्भ एकत्र केले तर, ते चोखोबांच्या भावनेशी एकरूप का झाले याचे मुख्य कारण समजते. वास्तविक माध्वसंप्रदाय हा तसा सोवळे-ओवळे पाळणारा कर्मठ धर्मपंथ. परंतु व्यासरायांना (१४४७-१५३९) पुरंदरदासांसारखे बुडत्या जनांचा कळवळा वाटणारे शिष्य लाभल्याने, 'व्यासकूटा'बरोबरच 'दासकूट'ही निर्माण झाले, वाढले.[११] चोखोबांना 'महाद्वारी' उभे राहूनच विठ्ठलदर्शन घ्यावे लागे, तर कनकदासांनासुद्धा देवळात प्रवेश न मिळाल्याने बाहेरून एका खिडकीतून देवदर्शनाची तृषा भागवावी लागे. कनकदास 'अंत्य'ज नव्हते; पण तरी तथाकथित हलक्या कुळातील/जातीतील होते. पुरंदरदासांच्यामुळेच त्यांना व्यासरायांच्या परिवारात स्थान मिळाले. 'कुलद मेले–होगबेड मनुजा। कुलविल्ल ज्ञानिगळिगे' (बाबारे, कुळावरून जाऊ नकोस। ज्ञान्यांना कुळ नसते), असे पुरंदरदासांनी अन्यत्र म्हटले आहे.

अनुक्रमणिका

'नानु डोंकादरेनो' हे गीत गाणाऱ्या पुरंदरदासांच्या मुखातून चोखोबा प्रकट होत आहेत आणि शेजारी कनकदास उभे आहेत. पुरंदरदासात कुठलाच 'गंड' असायचे कारण नाही; पण 'मी डोंगा' ही कबुली आणि त्या अनुषंगाने समर्थन येऊनही या गीतात एक प्रकारचा धीट युक्तिवाद आहे. 'म्हणुनि काय' ('आदरेनु') या प्रश्नाने पदोपदी विठ्ठलालाच 'कौल' लावला जात आहे. 'मी डोंगा म्हणून काय तुझे नाव डोंगे ठरते ?'(ध्रु.) किंवा 'मी महार म्हणून काय तुझे नाव महार ठरते ?' (६) हे प्रश्न विठ्ठलालाही निरुत्तर करणारे आहेत. अप्रत्यक्षपणे हे गीत म्हणजे पुरंदरदासांनी केलेली कनकदास आणि त्यांच्यासारखे बहुजन यांचीही काव्यमय वकिली ठरते.

'रसिका पेळो !' हे गीत गाणारी कल्याणी ही 'अकुलीना' आहे; 'पंक'जा आहे. चोखोबा स्वतः आणि पुरंदरदास ज्यांच्या भावना बोलून दाखवतात ते चोखोबा किंवा कनकदास हे 'भक्त' आहेत; ही भक्ती परमेश्वराविषयी, विठ्ठलाविषयी आहे. आपली तथाकथित कुलहीनता ही त्यांची जन्माची जखम आहे. या जखमेवर 'कावळे' चोची मारत आहेत; आपण 'हंसां'च्या कुळात जन्माला आलो आहोत हा 'दाखला' जवळ आहे म्हणून ! चोखामेळा आणि पुरंदरदास यांच्या गीतांतील आणि प्रत्यक्ष समाजातील कुलहीनतेचे आणखी एक रूप ; स्त्रीच्या कपाळी येणारे. कल्याणी ही 'प्रेमिका' आहे. तिची 'प्रीती' येथे आविष्कृत होत आहे. आपल्या 'प्रियकरा'शी ती बोलत आहे. तो 'रसिक' आहे. तिच्या प्रीतीचा न्यायनिवाडा करायचे काम ती त्याच्यावर सोपवत आहे. या ठिकाणी तिच्या कुळाचा हिणकसपणा 'त्या' रसिकाने तरी उल्लेखिलेला नसावा. पण तिच्या आणि त्याच्या भोवतीच्या चारचौघांनी तिच्या कुळावर उडविलेले शितोडे तिला बोलती करीत असावेत. ही व्यथा तिची तशीच वसंतसेनेचीसुद्धा. वसंतसेनेने चारुदत्ताला देखील असेच प्रश्न विचारले असतील. कल्याणी जे बोलते त्यातून 'कलावंतीण' व्यक्त होण्यापेक्षा 'कलावती' व्यक्त होते. तिला आपल्या कुलाचे वाकुडेपण माहीत आहे; मान्य आहे. "पण माझी प्रीतीही वेडीवाकडी आहे काय ?" असा तिचा सवाल आहे. मंगळवेढ्याच्या चोखोबाबरोबरच कान्होपात्रासुद्धा बेंद्रे यांच्या मनात कल्याणीचा पदर धरून उभी आहे. कान्होपात्रेचे 'करुणापर अभंग'[१२] आणि कल्याणीचे सवाल यांचे एक आंतरिक नाते आहे. ती 'भक्त' आहे आणि ज्याच्याशी ती बोलत आहे तो 'अनाथाचा नाथ, दीनदयाळ, कृपावंत' आहे. ती त्याची 'दासी' आहे. 'मी तो आहे यातीहीन' हे तिचेही दुखणे आहे. ती 'पतित' आहे ; तो 'पावन' आहे. 'ऊंस डोंगा परी' आणि 'ना डोंकादरेनो' या गीतांमधून आणि चोखोबा–कान्होपात्रा या व्यक्तींमधून बेंद्रे यांनी 'रसिका पेळो' ! या गीताला आणि कल्याणीला जीवनरस पुरविला आहे. किंबहुना कल्याणी ही व्यक्तिरेखा आणि 'रसिका पेळो !' ही कविता म्हणजे चोखोबा आणि पुरंदरदास या कवि–मनांचे तरंग-अंतरंग समर्थपणाने आत्मसात करून बेंद्रे यांनी केलेली नवनिर्मिती आहे. चोखोबांच्या अभंगात 'संतत्व' आहे; पुरंदरदासांच्या कन्नड पदात संतत्व आणि कवित्व आहे; तर बेंद्रे यांच्या गीतात 'कवित्व' आहे. अर्थात प्राधान्याने. कुल किंवा जात यांच्याविषयीची सामाजिक जाणीव या तिन्ही काव्यकृतींतून व्यक्त होते.

या तिन्ही काव्यकृतींतील दृष्टांत कवींच्या भाव–विचार–कल्पना–विश्वाचे स्वरूप स्पष्ट करणारे आहेत. एका अर्थाने हे दृष्टांत म्हणजे चोखोबा, पुरंदरदास आणि बेंद्रे यांनी उभविलेली 'प्रतिमा'-सृष्टी आहे. या प्रतिमा त्यांच्या मनांतल्या आहेत ; जगातल्या आहेत. ज्यांच्याबद्दल आणि ज्यांच्याशी ते बोलत आहेत. त्यांनाही त्या सुपरिचित आहेत. अनेकांच्या निरीक्षणात असलेले उसाचे वाकडेपण ही तर कन्नडमध्ये अगदी प्रचारातील म्हण आहे. 'कब्बु डोंकादरे सवि डोंके ?' ('ऊस वाकडा म्हणून चव वाकडी ?') ही म्हण रे. किटेलने दिली आहे.[१३] या कन्नड उक्तीचा मला मिळालेला जुन्यातील जुना मराठी अनुवाद सरस्वती गंगाधर[१४] ('गुरुचरित्र' : १५५८) यांच्या पुढील ओवीत आहे–

ग्रंथ कराल उदास। वांकुडा कृष्ण दिसे ऊंस।
अमृत निघे त्याचा रस। दृष्टि द्यावी तया वरी॥

'अमृत' हा कवीचा निर्देश आहे.

चोखोबांच्या नशिबी वेसकराच्या काठीप्रमाणे गावाच्या रक्षणासाठी तीर-कमठाही आला असेल. (एकलव्यापासून तीर-कमठा ही शूद्रातिशूद्रांची, वन्य जातिजमातींची आणि धनुष्य-बाण ही क्षत्रियादी उच्चवर्णीयांची मिरास झालेली असावी.) पुन्हा राम हा 'कोदंड'पाणी; विठ्ठलाचा पूर्वावतार. म्हणूनही कमानीचे वाकडेपण विठ्ठलासकट सर्वांना माहीत. नदीचे वाकडेपण तर पंढरपुरातील भीमेच्या अर्धचंद्राकारामुळे–चंद्रभागेमुळे–'ध्यानीं मनीं स्वप्नीं' ठसलेले. 'रस', 'तीर' आणि 'जळ' यांचे सरळपण म्हणूनच सर्वांच्या अनुभवाचे होते. असे असताना 'वरलीया रंगा' भुलणे/फसणे ही, फसणाऱ्याची चूकच होती. आपला 'सरळ' भाव ऐकणाऱ्याच्या मनावर बिंबविताना फसवे 'दिसणे' आणि खरेखुरे 'असणे' यांतील तात्त्विक भेदाला चोखोबा, पुरंदरदास आणि बेंद्रे हे तिघेही स्पर्श करतात. परंतु, तत्त्वज्ञान किंवा अध्यात्म यांच्या पातळीवरील सत्य, मिथ्या आणि भ्रांती यांसारख्या प्रश्नांच्या खोल पाण्यात ते शिरत नाहीत. म्हणून त्या पातळीवरून या काव्यकृतींकडे पाहण्याचे टाळतो.

पुरंदरदासांनी नव्याने वापरलेल्या 'पुष्प' आणि 'गाय' या प्रतिमा (कदाचित) विठ्ठल आणि त्याचा परिवार यांना शतकानुशतके माहीत असलेल्या. पुन्हा वैजयंती ही गळ्यातलीच. तिच्यामुळे 'पुष्पा'चे वाकडेपण परिचयाचे असले तरी 'परिमळ' वाकडा असतो असे विठ्ठल (तरी) कसे म्हणणार? 'गोवळा' म्हणून 'गाय' वाकडीतिकडी असू शकते हा त्याचा अनुभव; परंतु 'दुधा'चे वाकडेपण कोण मान्य करणार? आणि शेवटी पुरंदरदास 'महार' ('होलेय') हा शब्द 'स्फोटा'सारखाच वापरतात. वाकडेपण, घाणेरडेपण, ओंगळवाणेपण, गलिच्छपण, नीचपण या विविध अर्थच्छटाच नव्हेत, तर संवेदनाच्छटा हळूहळू प्रकट करणारा 'डोंगा' हा शब्दसुद्धा एक प्रतिमाच आहे. चोखामेळा यांच्या अभंगात शेवटी ते स्वतःला 'डोंगा' म्हणवून घेतात; तेव्हा तेथे त्या शब्दाचा अर्थ 'महार' असाच आहे. 'डोंगा' आणि 'महार' हे शब्द– या 'प्रतिमा'– समकक्ष आहेत, याचा उलगडा पुरंदरदासांच्या 'मी महार' या स्पष्टोक्तीतून होतो. 'डोंगा' आणि 'होलेय' या शब्दांतील अर्थच्छटांचा अधिक विचार चोखोबांच्या नावाबरोबर मी नंतर करणार आहे; 'मेळा'शी त्यांचा कितपत मेळ बसतो ते दाखवणार आहे.

बेंद्रे यांच्या गीतात 'डोंकु' ('डोंगा') या शब्दातील डंख आणि कुरूपता एकेका चरणाबरोबर जणू कमी कमी होत जाते. 'वाकडेपण' पहिल्या दोन पदांतील वेडावाकडा अर्थ टाकून 'वक्रते'चे लालित्य अधिकाधिक प्रकट करू लागते. चोखोबा आणि पुरंदरदास यांनी 'वक्रता' ही कुरूपता असल्याचे मान्य केले आहे. वास्तविक, वक्रतेचे स्वतःचे म्हणून काही सौंदर्य असते. उसाचे वाकडेपण त्याच्या रंगरूपात भरच घालत असते. एरंड आणि इक्षुदंड यांच्यात या वक्रतेने दृश्य फरक पडत असतो. वाकणाने किंवा वळणाने नदीचे सौंदर्य अधिकच खुलत असते. 'पुष्प' आणि 'गाय' यांच्या (वेडे) वाकडेपणाचे कौतुक करता येणार नाही. धनुष्याचे वाकडेपण हे नुसते त्याच्या सौंदर्याचेच नव्हे तर अस्तित्वाचेही लक्षण असते. पण इकडे मुख्यतः 'संत' आणि 'संतकवी' या भूमिकांमुळे चोखोबा आणि पुरंदरदास यांचे अवधान जात नाही. चोखोबा आणि पुरंदरदास दृष्टांत म्हणून दिलेल्या जोड्यांशी असणारे आपण स्वतः आणि आपला 'भाव' किंवा 'तुझे नाम' यांचे साधर्म्य सुचवितात. 'वाकडा' (क्रूकेड) हा शब्द घातक या अर्थाने पतकरल्यास 'धनुष्य-बाण' ही जोडी स्वसमर्थनार्थ निरुपयोगी ठरेल. त्यामुळे चोखोबांचा 'भाव' आणि विठ्ठलाचे 'नाम' हे मारक 'बाण' ठरेल.

या तिन्ही काव्यकृतींतील प्रतिमासृष्टींत–दृष्टांतांच्या जोड्यांत–एक प्रकारचा धार्य-धारक-संबंध आहे. धारक 'डोंगे' असले म्हणजे धार्यही 'डोंगें' असते असे नव्हे हा 'विचार' या प्रतिमासृष्टीचा आधार आहे. नाही म्हटले, तरी ही तात्त्विक भूमिका काही विसंगतींचा परिहार करायला साहाय्यक ठरणारी आहे. परंतु एका तार्किक युक्तिवादाला चोखोबांच्या आणि पुरंदरदासांच्या या कृतीत जागा मिळायला हवी. तो म्हणजे धारक 'डोंगें' नसले म्हणजे धार्यही 'डोंगें' नसते असे नव्हे. म्हणजेच चोखोबांना 'डोंगा' म्हणणाऱ्यांना तुमच्यांतही 'महार'/'डोंगे' आहेत असे बजावायला हवे होते. 'ना डोंकादरेनो' मध्ये

पुरंदरदासांनी तो सूर लावला आहे. एका कीर्तनात हा सूर मात्र अधिक चढा आहे, उघडा आहे : " 'होलेय' गावाबाहेरच असतो? गावात, आपल्यांत नसतो ? " [१५]

बेंद्रे यांच्या 'रसिका पेळो !' मधील प्रतिमासृष्टी 'डोंगा' या एका प्रतिमेतून अनेक प्रतिमांची निर्मिती करीत 'कल्याणी' नावाची एक प्रतिमा साकार करीत आहे. भुंवईची रेघ, धनुष्य-कमान, मोत्यांची माळ, लाल केळे, बिंबाधर, बिजेचा चंद्र यांची वक्रता ही वक्रता खरी; पण वक्रतेच्या सौंदर्याचे ते परमोत्कर्ष आहेत. ज्या मुखातून हे गीत बाहेर येत आहे त्या मुखाची प्रतिमा या दृष्टांतातून आपल्यापुढे सजीव होत आहे. भुंवई आणि धनुष्य एकरूप होत आहेत. 'कटाक्ष' आणि 'बाण' सरळ 'सरळ' फेकले जात आहेत. मोत्यांची माळ (दंतपंक्ती) थेट 'किरण' पाडत आहे. लाल केळे बाकदार असले, तरी गर 'वाकडा' नसतो. 'वक्र बिंबाधरोष्ठी'चे चुंबन (साकडे वाटावे असे) वाकडे नाही. (तसे 'तिर्यक्' असले तरी !) बिजेचा चंद्र तिच्या मुखाने उगवला आहे; कदाचित तिच्या कपाळावरही कुंकवाची 'कोर' असेल. पण चांदण्यासारखी तिची कांती आहे, सीधी साधी. ही कविता म्हणजे एका सौंदर्यवतीच्या तोंडून एका रसिकाला ऐकविलेले काव्यमय 'वक्रोक्ति-जीवित' आहे. 'ऊंस डोंगा परी, रस काय डोंगा ?' या चोखोबांच्या वेदनेने सुरू होणारे हे गीत 'विधिदत्त' कुलहीनतेचा दोष पदरात घेऊन आपल्या प्रीतीच्या सरळपणावर विश्वासून विश्रब्ध होते. बेंद्रे यांचे कवि-मन चोखोबा आणि पुरंदरदास यांच्या मागोमाग जाऊन, कुलजातिहीनतेचे एक चित्र 'कल्याणी'च्या रूपाने रेखाटते. 'नदी डोंगी' – 'नदियु डोंकादरे' – 'बिदिये चंद्रम डोंकु' या प्रतिमाशृंखलेतील 'चंद्रभागा' आणि नव्या दृष्टांतांतून व्यक्त होणारी बेंद्रे यांची सृजनशीलता ही एकाहून अधिक भाषांतील समानस्थळांच्या तौलनिक अभ्यासातून कवि-मनावर कसा प्रकाश पडतो याची सूचक ठरतात.

'डोंगा' या शब्दाचा 'वाकडा' हा अर्थ वा. गो. आपटे,[१६] य. रा. दाते[१७] आणि कृ. पां. कुलकर्णी[१८] यांनी दिलेला आहे. तो प्राकृत असल्याचे आपटे यांनी, तर 'डोंका, डोंकु' (वाकुडेपणा) या कन्नड शब्दापासून तो आल्याचे दाते-कुलकर्णी नमूद करतात.

रे. किटेल[१९] असा अर्थ देतात : " ḍŏṅku 2. The state of being bent, curved, crooked or out of the regular, straight course; crookedness, et; a bend, a curve "

मराठीत चोखोबांपूर्वी कोणी 'डोंगा' हा शब्द वापरल्याचे आढळत नाही. कन्नडमध्ये मात्र 'लोकद डोंक नीवेके तिद्दिविरी ?' ('लोकांचे वाकुडपण सरळ करणारे तुम्ही कोण ?') या वचनात[२०] बसवेश्वर (११३१–११६७) 'डोंक' शब्दाचा उपयोग करतात. प्रभुदेव (बारावे शतक) सुद्धा या शब्दाचा वापर करतात.

चोखोबांचे गाव मंगळवेढे. या गावावर आणि आसपासच्या प्रदेशावर स. ११३५ पासून महामंडलेश्वर बिज्जलाचे आधिपत्य होते. स. ११५०-५२ च्या सुमारास बसवेश्वर हे कूडलसंगम सोडून बिज्जलाकडे मंगळवाडा येथे सेवेसाठी गेले. साध्या लेखनिकाचे 'भंडारी' बनले. काही काळ त्यांनी केलेले मंगळवेढे येथील वास्तव्य, नंतर बिज्जलाचे भंडारी व मंत्री म्हणून कल्याणशहरी केलेले काम आणि वर्णाश्रम-धर्माविरुद्ध, जातिभेदांविरुद्ध केलेले बंड यांच्या आठवणी, बसवेश्वरांच्या वचनांइतक्याच ताज्या टवटवीत असाव्यात एवढाच शंभरएक वर्षांचा अल्पावधी बसवेश्वर आणि चोखामेळा यांच्यामध्ये उलटला असावा. बसवेश्वर आणि त्यांची प्रभावळ यांनी आपल्या 'कृतीं'नी, 'वचनां'नी चोखोबांसारख्या 'यातिहीन' भक्ताच्या उदयाची मंगळवेढ्याच्या परिसरात वाटच मोकळी करून दिली होती. मंगळवेढ्यात दलितांच्या व्यथेचा मराठीतील पहिला हुंकार चोखोबांच्या काव्यातून ऐकू यावा ही घटना सामाजिक–सांस्कृतिक आणि भाषिक–वाङ्मयीन दृष्टिकोणांतून अभ्यासण्यासारखी आहे. त्या परिसरावर राज्य करणाऱ्यांची भाषा कन्नड असली, तरी कन्नडबरोबरच मराठीही– निदान चोखोबांच्या काळात– प्रचारात होती.

तथाकथित कुलहीनांसंबंधी बसवेश्वरांना वाटणारा कळवळा आणि जिव्हाळा, डोहर कक्कय्या, मादार चन्नय्या यांसारख्या अस्पृश्यांमधील विविध

जातींच्या शरणांचे समरसतेने केलेले उल्लेख आणि उच्चवर्ण / कुल–कल्पनेतील दांभिकतेवर चढविलेला हल्ला मूळ वचनांतून अंतःकरणाला भिडण्याइतपत चोखोबांना कन्नडचा परिचय असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. नाथपंथाच्या संपर्काने वीरशैव पंथातील बसवेश्वरांना आणि वारकरी-संप्रदायातील ज्ञानदेवांना कुलजातिवर्णांच्या अर्थहीनतेवर, दांभिकतेवर टीका करण्याची प्रेरणा मिळाली असे म्हणण्याहून या दोन्ही महात्म्यांची महान मानवतावादी दृष्टी व शूद्रातिशूद्रांविषयीची कळकळ हीच या घटनेमागील मुख्य प्रेरणा होती असे म्हणावे लागेल. दलितांच्या दुःखाला वाचा फोडणाऱ्या वाङ्मयातील तीन उदाहरणांचा मी उल्लेख करीत आहे : (१) 'होलेय'विषयक बसवेश्वरांची वचने, (२) चोखोबांचे आपल्या यातिहीनतेविषयीचे अभंग आणि (३) पुरंदरदासांची 'होलेय'कल्पना स्पष्ट करणारी पदे भारतीय दलितवाङ्मयाची उगमस्थाने म्हणून मी उपर्युक्त कवींचा व त्यांच्या कृतींचा आवर्जून उल्लेख करतो. याच ठिकाणी हेही स्पष्ट करतो : बसवेश्वरांशी चोखोबा आणि चोखोबांशी पुरंदरदास 'डोंक'/'डोंगा' या शब्दाने, त्या शब्दातील सामाजिक आशयाने– आणि विशेषतः या शब्दातून व्यक्त होणाऱ्या 'कुल'-हीनतेच्या कल्पनेने– बांधले गेलेले आहेत. 'डोंक' / 'डोंगा' या शब्दाला 'अस्पृश्य' या अर्थच्छटेचा जो स्पर्श आहे तो फार महत्त्वाचा आहे. 'ऊंस डोंगा परी', 'ना डोंकादरेनो' (आणि 'रसिका पेळो !') या काव्यकृती एकमेकींशी, बसवेश्वरांच्या 'वचनां'शी अनेक धाग्यांनी निगडित आहेत. पुरंदरदास आणि बेंद्रे उपर्युक्त काव्यकृतींच्या संदर्भात चोखोबांप्रमाणेच बसवेश्वरांशी बांधले गेलेले आहेत.

'डोंक' / 'डोंगा' या शब्दाकडून 'होलेय' (महार)कडे येताना मी 'वंक' (बांका, टेढा, कुटिल)[२१] या शब्दापाशी थोडा थांबतो. 'वेंकट' म्हणजे पण 'वाकडा'. 'वंका'/'वेंकट' याचीच रूपे–(व>ब) – 'बंका'/'बंकट'. 'बंका'(महार) हे चोखोबांच्या मेहुण्याचे नाव. स्वतःला उच्चभ्रू / 'सरळ' समजणाऱ्या 'वर्गा'ने / 'वर्णा'ने मेव्हण्या–मेव्हण्यांच्या या जोडीला अत्यंत गोडीने (!) दिलेली नावे : 'बंका'–'डोंका' (का<गा). एका विशिष्ट जातीतील व्यक्तींना दिलेली नावे काहींच्या मनांतील पक्क्या पूर्वग्रहांची (बिल्ट-इन-प्रेजूडायसीस) कशी द्योतक असतात याचे हे चांगले उदाहरण आहे.

'चोखामेळा' या नावातील 'मेळा' हे पद 'मैळा' असे हवे. 'चोखामेळ्याचे नामरहस्य' या टिप्पणात[२२] रा. चिं. ढेरे म्हणतात : "मैळ म्हणजे अशुद्ध, मलिन, हीन. मैळा हा शब्द जातिहीनत्व दाखविण्यासाठी असावा, आणि त्याचा 'महार' हा विशेषार्थ यादवकाळात प्रचलित असावा." ढेरे यांचे अनुमान आता सत्य ठरायला हरकत नाही. वध करणारा जातिहीन म्हणजे चांडाळ : मातंग. 'कोलुवने मादिग, होलसु तिंबुवने होलेय' ('हत्या करणारा मातंग, घाणेरडे खाणारा महार') असे बसवेश्वरांनी म्हटले आहे.[२३] चक्रधरांचा शिरच्छेद करणाऱ्याचे नाव 'मैळा' असे दिले गेले आहे.[२४]

'चोखा' हे स्वतःच्या गुणांवर मिळविलेले नाव असले, तरी मुळात 'डोंगा' किंवा 'मैळा' असाच त्यांचा नामोल्लेख होत असावा. 'चोखा' मधील 'शुद्ध' अर्थच्छटेच्या विरुद्ध मलिन, अशुद्ध, गलिच्छ, ओंगळ इ. अर्थच्छटांना सामावून घेणारी अस्पर्शद्योतक 'विटाळ' ही कल्पना 'डोंगा'/'मैळा' या शब्दप्रयोगांत आहे. विटाळ-चांडाळ हे जोडीने येणारे शब्द 'मैळा' आणि 'होलेय' या शब्दांतील समानार्थाला एकत्र जोडतात. रे. किटेल[२५] यांनी दिलेले– 'होले', 'होलसु' या शब्दांचे अर्थ अनुक्रमे असे :–

hŏlĕ = 2. taint, pollution, defilement; impurity; meanness.

hŏlasu = Nastyness; nasty matter, filth, impurity; dirtiness; nasty.

'विटाळ' ही कल्पना अस्पृश्याचा स्पर्श व त्याचा निषेध सुचविते. चोखोबांचे[२६] पुढील उद्‌गार चिंत्य आहेत :–

> अवघ्या वर्णामाजी हीन केली जाती ।
> विटाळ विटाळ म्हणती क्षणोक्षणी ॥२॥
> कोणीही अंगिकार न करती माझा ।
> दूरदूर हो जा अवघे म्हणती ॥३॥

'होलेय' या कन्नड शब्दात 'होले', 'होलसु' मधील सर्व छटा आहे. 'A low caste man'

अनुक्रमणिका

असा रे. किटेलने अर्थ दिलेला आहे. त्याचबरोबर 'होलेयर कागे' = a raven हाही शब्दार्थ दिला आहे. (या शब्दप्रयोगाचा मराठीत अक्षरशः 'महाराचा कावळा' होईल). 'वकटें' (प्रा. न.) घुबड[१७]– या निर्देशाशी बंकट–वंकट–वकटें या शृंखलेचा संबंध संभवनीय आहे. उपर्युक्त कन्नड शब्दप्रयोगावरून तो संबंध अभ्यसनीय ठरतो. 'कावळा', 'घुबड' हेही अशुभ आणि अस्पृश्य आहेत. 'होलेयर होलेय' : 'महाराचा महार' हे कन्नड–मराठी वाक्यप्रचारांतील साम्य आणि खालच्या पायरीखालची आणखी एक पायरी विसरून चालणार नाही. चोखोबांनी 'तुमच्या महाराचा मी महार' असा प्रयोग केलेला आहे.[१८]

खरे 'होलेय' कोण हे बसवेश्वरांनी आणि पुरंदरदासांनी (अन्य पदांत) स्पष्ट करताना गुणकर्मानुसार ते ठरते; जन्मावर किंवा कुलावर ठरत नाही असे म्हटले आहे. " विटाळात जन्मून कुळ (दुसऱ्यांचे) शोधत आहेस, अरे तू चांडाळणीचा लेक आहेस ! " असे जननसूतक (सोयर) पाळणाऱ्या, जिवंत प्राण्यांची हत्या करणाऱ्या 'वर्गा'ला बसवेश्वरांनी सुचवले आहे.[१९] तर पुरंदरदासांनी 'गुर्णदिद होलेयरु' या आपल्या पदात ज्या गुणांमुळे कोणत्याही जातीतील/कुळातील माणूस 'महार' ठरतो त्यांची यादीच दिलेली आहे.[१०]

बसवेश्वर आणि पुरंदरदास हे स्वतः 'दलित' किंवा 'यातिहीन' नसताना त्यांनी त्या वर्गाच्या भावना समर्थपणाने व्यक्त केल्या. चोखोबांनी 'ऊंस डोंगा परी' मध्ये जी अभिव्यक्ती साधली आहे, ती कर्मविपाकाच्या सिद्धांतावरील त्यांच्या श्रद्धेमुळे विद्रोही न ठरता, 'संयत' उतरली आहे. याउलट त्यांची 'भूमिका' घेणारे पुरंदरदास, त्यांच्या काळातही पंथातील समकालीनांचा कर्मठपणा मनावर न घेणारे एक 'बडा बंडवाला' ठरतात.

चोखोबा, पुरंदरदास आणि बेंद्रे यांच्या तीन समानधर्मी कृती 'कुल' संकल्पनेची निरर्थकता पटवू पाहतात. अस्पृश्य संत असो वा अकुलीना असो, चौदावे शतक असो की विसावे शतक असो, अजून कुलाच्या उच्चनीचतेचा पगडा भारतीय मनावरून उतरलेला नाही. चोखोबांची पदोपदी आठवण करून देणारी बेंद्रे यांची कल्याणी 'विधिदत्त' कुलावर, विसाव्या शतकातही विश्वास ठेवते. 'भाव' महत्त्वाचा. मग तो भक्तीचा असो किंवा प्रीतीचा असो. कुल अगर 'न'कुल हे 'अकारण'; हे बसवेश्वर–ज्ञानेश्वरांप्रमाणे चोखोबा, पुरंदरदास आणि बेंद्रे यांनी सांगितले. पण चोखोबांचाही प्रश्न सुटलेला नाही; कल्याणीचाही प्रश्न सुटलेला नाही. 'कुल' ही कल्पना नेहमीच जातीशी आणि वर्णाशी निगडित राहिली; जाति आणि वर्ण यांची नंतर 'वर्ग'- संकल्पनेशी गाठ बसली. आणि शेवटी सगळीच 'कुळे' शोषित आणि शोषक या दोनच आर्थिक तटांत विभागली गेली. वाङ्मय, मग ते प्राचीन असो वा अर्वाचीन असो, मराठीतील असो वा कन्नडमधील असो, सामाजिक संदर्भातील वेदना मुखरित करताना अखेर ते समाजातील शोषण-प्रक्रियेचे उद्गाते ठरले. पण ते या शोषण-प्रक्रियेवरील उतारा मात्र क्वचितच ठरले.

गावाचे रक्षण महारांनी करायचे; ते करीत असताना–म्हणजे लढतालढता अथवा गावकुसू बांधताना –एखाद्या चोखोबांनी बलिदान करायचे; तसेच उच्चभ्रू समाजातील जादा शक्तीला वाट करून द्यायचे (सेफ्टी व्हॉल्व्हचे) काम करायचे; समाजाचे नैतिक (!) आरोग्य नीट राखायचे, आणि या कामाबद्दल एखाद्या कल्याणीचा 'कुत्री' म्हणून गौरव व्हायचा हे चालूच आहे.

'बीदि नायि राधे' ('रस्त्यातील कुत्री–राधा') या नावाची बेंद्रे यांची एक अस्वस्थ करणारी सुरेख कविता आहे[११] 'रसिका पेळो !' मधील कल्याणीचा पुढे स्वप्नभंग होऊन... तिचेच प्रतीकात्मक चित्र 'राधे'च्या रूपाने बेंद्रे यांनी रेखाटले असावे असे मला वाटते. 'तिचे गावभर भरलेले मित्र आणि सर्वसाक्षी प्रणय'... यांसारखे उल्लेख आणखी काय सुचवितात ? शेवटच्या ओळी अशाः–

रस्त्यातली कुत्री राधी,
परवा अशीच मरून पडली.
दुष्ट कुणी एक असाच हसला,
अस्पृश्य वेश्या मात्र रडली.

'अस्पृश्य वेश्या' (होलसूळेयु) असते; वेश्या अस्पृश्य असते. केवढा विरोधाभास ! पण ही 'होलसूळेयु' मरेल तेव्हा कोण रडणार ? कारण राधी तर आधीच मेली आहे !





संदर्भ आणि टीपा

१. 'ज्ञानदेवांचे (?) एक कूट पद'; पंडित आवळीकर; महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका; ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर १९७७; पृ. २७-३१.

२. सकलसंतगाथा (ओळीचे अभंग); संपादक- गो. शं. राहिरकर, भा. पं. बहिरट, भो. भा. कंपानी; पुणे; नोव्हेंबर १९५५, अभंग १७५६; पृ. २३८.

३. हरिदाससुधे; रंगनाथ रामचंद्र दिवाकर; अध्यात्मक कार्यालय, हुब्बळ्ळी, १९५६, पृ. ३०.

४. वासर पदगळ संग्रहवु, भाग ४ नेदु, श्रीराम तत्त्व प्रकाशन, बेळगाव, श. १८४७.

५. (अ) गरि, अंबिकातनयदत्त; सातवी आवृत्ति; १९८२; समाज पुस्तकालय, धारवाड; पृ. ५२.

(ब) ओलवे नम्म बदुकु (ओलविन गीतगळ संग्रह), अंबिकातनयदत्त, गीता बुक हौस, प्रकाशकरू, मैसूरू, द्वितीय मुद्रण; १९८०; पृ. २१.

६. उपर्युक्त; (अ) पृ. १५७; (ब) पृ. २८३.

७. संत महंतांचा पूर्णशंभू विठ्ठल; द. रा. बेंद्रे; शिक्षण प्रसारक मंडळी, सर परशुरामभाऊ महाविद्यालय; पुणे- ३०; (?).

८. विठ्ठलसंप्रदाय; द. रा. बेंद्रे, लाड-स्मारक व्याख्यानमाला, १९६०; पब्लिकेशन्स डिव्हिजन, दिल्ली- ६; १९६२.

९. मराठी शब्दरत्नाकर; वा. गो. आपटे; दुसरी आवृत्ती; १९३१; पुणे; पृ. ९८.

१०. संत चोखामेळा : अभंगवाणी; संपादक : डॉ. मु. श्री. कानडे, प्रा. भालचंद्र खांडेकर; अनमोल प्रकाशन, पुणे २; १९८१, पृ. ७०. ['बडवे मज मारिती'; 'शिव्या देती महारा। म्हणती देव बाटविला ॥]

११. Mystic Teachings of the Haridasas of Karnatak; A. P. Karmarkar & N. B. Kalamdani; Karnatak Vidyavardhak Sangha, Dharwar; 1939; p. 42 : "It should also be noted in this connection, that the main distinction between Dāsaru and Vyāsaru came into vogue in the time of Vyāsarāya."

१२. सकलसंतगाथा; पृ. १५६-१५७.

१३. A Kannaḍa-English Dictionary; Rev. F. Kittel; Basel Mission Book & Tract Depository; Mangalore; 1894; p. 674.

१४. गुरुचरित्र, १-६३.

१५. होलेय होरगिहने उरोळगिल्लवे ॥ पल्ल ॥
होलगेरियोळु होलेय होलतिल्लवे ॥ अनुपल्ल ॥
हरिदाससुधे; पृ. १७४.

१६. मराठी शब्दरत्नाकर, पृ. २३९.

१७. महाराष्ट्र शब्दकोश; य. रा. दाते; पुणे : १९३५; पृ. १४३३.

१८. मराठी व्युत्पत्तिकोश; कृ. पां. कुलकर्णी; के. भि ढवळे; मुंबई-२, प्रथम आवृत्ति, १९४६; पृ. ३५१.

१९. A Kannaḍa-English Dictionary; p. 674.

२०. भक्तिभंडारि बसवण्णनवर वचनगळु; संपादकरू : डा. आर्. सि. हिरेमठ; कर्नाटक विश्व-विद्यालय, धारवाड; पृ. ५७.

२१. पाइअ–सद्द–महण्णवो; पं. हरगोविन्ददास त्रिकमचंद शेठ, कलकत्ता; प्रथम आवृत्ति; १९२३; पृ. ९११.

२२. शोधशिल्प; रा. चिं. ढेरे; विश्वकर्मा साहित्यालय, पुणे; १९७७; पृ. ७१.

२३. भक्तिभंडारि बसवण्णनवर वचनगळु; वचन ५९०.

२४. लीळाचरित्र; संपादक– डॉ. वि. भि. कोलते; महाराष्ट्र राज्य साहित्यसंस्कृति मंडळ; मुंबई; १९७८; पृ. ७२८–७२९.

२५. A Kannaḍa-English Dictionary; P.P. 1697–1698.

२६. संत चोखामेळा : अभंगवाणी; पृ. ६७.

२७. मराठी शब्दरत्नाकार, पृ. ५१५.

२८. संत चोखामेळा : अभंगवाणी; पृ. ८५.

२९. भक्तिभंडारि बसवण्णनवर वचनगळु; वचन ५७५.

३०. हरिदाससुधे; पृ. १७४.

३१. सूर्यपान (कवनसंकलन); अंबिकातनयदत्त; समाज पुस्तकालय, धारवाड; प्रथम मुद्रण; १९५६; पृ. ६४.

व्यवसायाची सामाजिक जबाबदारी

ज. सु. चौधरी

आपल्या देशातील मिश्र अर्थव्यवस्थेमध्ये व्यवसायाची सामाजिक जबाबदारी कोणती असा प्रश्न अनेकदा उपस्थित केला जातो. आज प्रत्येक व्यवसाय ही सामाजिक संस्था मानली जाते व त्यामुळे समाजहिताला प्राधान्य हा व्यवसायाचा प्रधान हेतू म्हणून स्वीकारणे अपरिहार्य बनते. व्यवसायाकडून असलेल्या समाजाच्या अपेक्षा एकसारख्या व झपाट्याने बदलत आहेत व त्यामुळे आता व्यवसायाचे विवेचन वेगळ्या पद्धतीने व वेगळ्या संदर्भात करावे लागते. व्यवसाय हा समाजाचा अविभाज्य घटक असून समाजाच्या आशा, आकांक्षा व गरजा यांचे प्रतिबिंब व्यवसायाच्या उद्दिष्टांत असणे आवश्यक आहे.

व्यवसाय : संकल्पना व अर्थ

अर्थशास्त्रज्ञ व्यवसायाची संकल्पना मांडताना नफा मिळविणे हे व्यवसायाचे प्रमुख उद्दिष्ट गृहीत धरतात. व्यवसायाच्या प्रगतीच्या दृष्टीने नफा मिळविणे आवश्यक असले, तरीही व्यवसाय म्हणजे जास्तीत जास्त नफा अशा प्रकारचे समीकरण आजच्या समाजात कालबाह्य व गैरलागू असल्याचे दिसते. Business is not a biological organism whose survival is a virtu by itself. Rather it is a mancreated institution, an integral part of our culture and as such must make a contribution of service to the society if it hopes to survive. आणि म्हणून व्यवसायाचे उद्दिष्ट केवळ जास्तीत जास्त नफा मिळविणे असे गृहीत न धरता अर्थव्यवस्थेतील संभाव्य धोक्यांपासून व तोटयांपासून आपले संरक्षण करता येईल एवढा पुरेसा नफा मिळविणे असे मानावे लागेल. परंतु सनातनवादी अर्थशास्त्रज्ञ नफ्याच्या भाषेत व्यवसायाचे समर्थन करीत असल्यामुळे त्यांच्या उद्दिष्टांबद्दल समाजात गैरसमज दिसून येतात. त्यासाठी व्यवसाय ही एक अशी सामाजिक संस्था मानावी लागेल, की जी संस्था सातत्याने ग्राहकांचा शोध घेऊन वस्तू व सेवा पुरवून त्यांचे समाधान करण्याचा प्रयत्न करते. बाजारपेठा ह्या दैवी शक्तीमुळे वा निसर्गामुळे निर्माण होत नाहीत, तर त्या ग्राहकांमुळे निर्माण होतात आणि म्हणून ग्राहक हा आधुनिक व्यवसायाचा पाया असून त्याच्या सहकार्यावरच व्यवसायाचे अस्तित्व अवलंबून असते; प्रत्येक व्यवसायाची तीन महत्त्वाची कार्ये म्हणजे चांगल्या बाजारपेठा निर्माण करून ग्राहकांचे समाधान करणे, सतत नावीन्याचा अवलंब करणे व उत्पादनक्षमता वाढवून राष्ट्रीय उत्पन्नात भर घालणे ही होत. या दृष्टीने प्रत्येक व्यवसायाने कार्यरत असणे इष्ट आहे.

सामाजिक जाणीव असणाऱ्या व्यवसायाच्या व्यवस्थापनाने स्वतःला तीन महत्त्वाचे प्रश्न विचारले पाहिजेत व ते म्हणजे आपला व्यवसाय कसा आहे ? तो भविष्यकाळात कसा असेल व कसा असावा ? यांतील पहिला प्रश्न अनेक व्यवस्थापक व्यवसाय संकटात असताना विचारतात व त्यामुळे त्याचे विपरीत परिणाम संभवतात. त्यांनी हा प्रश्न जेव्हा व्यवसाय यशस्वी झाला असेल तेव्हा विचारला पाहिजे म्हणजे उद्दिष्टाशी त्याचा मेळ घालणे शक्य होईल. आपला व्यवसाय भविष्यकाळात कसा असेल या प्रश्नाचे उत्तर हे व्यवस्थापनाच्या कार्यक्षम नियोजनावर अवलंबून असते. आपला व्यवसाय कसा असावा यासंबंधी व्यवस्थापकांची मतभिन्नता असू शकते. परंतु या प्रश्नाचा जर गांभीर्याने विचार केला नाही, तर व्यवसायाच्या हातून अनेक चांगल्या संधी सुटण्याची शक्यता असते. उपलब्ध साधनसामग्रीचा जास्तीत जास्त उपयोग करून ग्राहक निर्माण करणे





म्हणजेच उत्पादकता वाढविणे होय. उत्पादकता राष्ट्रीय उत्पन्नावर व प्रगती भांडवलनिर्मितीच्या दरावर (Rate of capital formation) अवलंबून असते. परंतु वस्तुतः भांडवलनिर्मिती ही दुय्यम दर्जाची बाब असून 'बुद्धिसंचयाचा दर' (Rate of brain formation) ही प्राथमिक गोष्ट मानावी लागेल. देशात कल्पकता, दूरदृष्टी, शिक्षण व तर्कशुद्ध विचार करण्याची कुवत असणारे लोक जितके जास्त, तितकी देशाची अर्थव्यवस्था जास्त बळकट होईल.

नफा हे व्यवसायाच्या अस्तित्वाचे कारण नसून तो परिणाम आहे. व्यवसायाच्या अस्तित्वाचे समर्थन करणारी अशी तीच एकमेव कसोटी आहे. अनिश्चिततेचा धोका पतकरल्याबद्दल असा नफा मिळत असतो आणि अशा नफ्यावरच समाजाचे आर्थिक समाधान अवलंबून असते. म्हणून नफा मिळविल्याबद्दल व्यवसाय करणाऱ्याने समाजाची क्षमा मागण्याचे कारण नाही; तर नफा न मिळविल्याबद्दल मात्र त्याने समाजाची क्षमा मागणे इष्ट ठरेल. या संदर्भात वाल्टर रातोनाव या जर्मन तत्त्ववेत्त्याच्या मताप्रमाणे 'नफा' या संज्ञेऐवजी 'जबाबदारी' ही संज्ञा व्यवसायाच्या संदर्भात जास्त योग्य आहे. कारण नफा हीच व्यवसायाची सर्वस्वी जबाबदारी नसून ती केवळ प्रथम क्रमांकाची जबाबदारी आहे आणि म्हणून जो व्यवसाय ही जबाबदारी पार पाडणार नाही तो व्यवसाय समाजाने त्याच्याकडे सोपविलेल्या साधनसामग्रीशी प्रामाणिक नाही आणि त्याच्यावर टाकलेल्या विश्वासासही पात्र नाही असे म्हणावे लागेल.

सामाजिक जबाबदारी :
फॅड की आवश्यकता ?

व्यवसायाच्या सामाजिक जबाबदारीची कल्पना हे एक फॅड आहे असे म्हणून काही तथाकथित विचारवंत त्याची संभावना करतात. परंतु हा दृष्टिकोन घातक असून त्याचे समाजावर दूरगामी परिणाम संभवतात. आधुनिक समाज व आर्थिक संस्था यांच्यामध्ये परस्परांना उपयुक्त (symboitic) अशा प्रकारचे नाते आहे. चांगल्या आर्थिक संस्थांमुळे सामाजिक मूल्यांची जोपासना होऊ शकते. अशा संस्था सामाजिक जीवनात बऱ्याच अंशी परिवर्तन घडवून आणू शकतात. आजचा व्यवसाय मोठ्या प्रमाणावर चांगल्या कार्यक्षमतेने उत्पादन करतो व त्याचबरोबर समाजाचे जीवनमान सुधारण्यास मदत करीत असतो. या संदर्भात सुप्रसिद्ध व्यवस्थापनतत्त्वज्ञ पीटर ड्रकर म्हणतो, की 'A demand that business and businessmen make concern for society is central to the conduct of business itself. It is a demand that the quality of life become the business of business. आणि म्हणून व्यवसायाची जबाबदारी ही एक नवीन विचारप्रणाली आहे असे म्हणणे चूक होणार नाही.

अमेरिकेसारख्या प्रगत भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेतही अशी सामाजिक जबाबदारीची जाणीव प्रकर्षाने जाणवते. केथ डेविस या अमेरिकन विचारवंताने म्हटले आहे, की समाजाच्या व्यवसायाकडून असणाऱ्या अपेक्षा झपाट्याने वाढत आहेत व त्यामुळे सामाजिक जबाबदारी ही परिपक्व व सुसंस्कृत अशा समाजाचे एक आगळे वैशिष्टच आहे. १९७४ साली केलेल्या पाहाणीत असे आढळून आले, की जवळ जवळ ७०% अमेरिकन नागरीक अशा जबाबदारीच्या संकल्पनेला अनुकूल आहेत आणि बहुतेक कंपन्यांचे भागधारकही याच मताचे आहेत. सामाजिक जबाबदारी हा व्यवसायाच्या कर्तव्याचाच एक भाग आहे हे श्री. टॉमस ए. पेटीट यांच्या पुढील विधानावरून लक्षात येईल. 'Social responsibility of management is not merely a public relations gasture to protect the firm's profit position. There is a sincere desire on the part of the responsible executives to win respect of the general public by utilising their power for the common good. The corporation is regarded as a multipurpose social institution. The persuit of profit is secondary in importance to the public interest.

अनुक्रमणिका

उद्योगव्यवसायाच्या सामाजिक कर्तव्यांचे विश्लेषण करताना उद्योगधंद्यांशी संबंधित घटकांचाही विचार करावा लागतो. त्यामध्ये भागधारक कामगार, व्यवस्थापकवर्ग व कंपनीचे सावकार यांचा समावेश करावा लागतो. या प्रत्येक घटकाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी काही मार्गदर्शक तत्त्वे व्यवसायाजवळ असली पाहिजेत. भागधारक हे कंपनीचे खरेखुरे मालक असतात. त्यांची गुंतवणूक सुरक्षित ठेवून त्यावर योग्य उत्पन्न मिळेल अशी भावना त्यांच्यांत निर्माण केली पाहिजे. त्यांना कंपनीच्या घडामोडीसंबंधी अद्ययावत अशी माहिती पुरविली पाहिजे व सर्वच बाबतीत त्यांचे हितसंबंध जोपासले पाहिजेत. सावकारांची देणी वेळेवर भागवून व्यवसायाची प्रतिष्ठा कमी होणार नाही हे पाहिले पाहिजे. कर्मचाऱ्यांच्या सहकार्याशिवाय मोठ्या व्यवसायाचे अस्तित्व धोक्यात येईल. त्यासाठी कर्मचाऱ्यांना किमान वेतनाची हमी देऊन वेतन वेळेवर दिले पाहिजे. त्यांचे प्रशिक्षण, कल्याण कामाची परिस्थिती, व्यवस्थापनात सहभाग यांकडे लक्ष पुरविले पाहिजे. ग्राहक व समाज हा तर सामाजिक जबाबदारीचा केंद्रबिंदू असल्यामुळे त्यांना वाजवी दराने वस्तूंचा अगर सेवांचा पुरवठा केला पाहिजे. किमतीची पातळी स्थिर ठेवली पाहिजे. त्यांच्या आवडी-निवडींचा विचार उत्पादन करताना केला पाहिजे. म्हणजेच वरील सर्व घटकांचे जास्तीत जास्त समाधान होईल यासाठी व्यवसायाने जागरूक असले पाहिजे.

सामाजिक जबाबदारीची कल्पना तशी नवीन नाही. परंतु आज ही कल्पना जास्त विस्तार पावत आहे. सुप्रसिद्ध प्राचीन अर्थशास्त्रज्ञ कौटिल्य याने त्या काळातही व्यापार करणारांची कर्तव्ये कोणती याचे विश्लेषण केले होते व त्यामध्ये मोठ्या प्रमाणावर नफा मिळविणे टाळणे, ग्राहकांना कमी किमतीत माल विकणे, व्यापाऱ्यांनी कोणताही गैरप्रकार न करणे व केल्यास समाजाने त्यांना शिक्षा करणे यांसारख्या सूचना केल्या होत्या. अलीकडे देशावर जेव्हा जेव्हा नैसर्गिक आपत्ती अगर संकटे आली, तेव्हा तेव्हा देशातील उद्योगांनी मदतीचा हात पुढे केलेला आहे. इतर वेळीही निरनिराळ्या मार्गांनी हे व्यवसाय समाजासाठी काहीतरी करताना दिसतात. आज जवळजवळ २०० मोठ्या खाजगी कंपन्या २५ कोटींच्यावर रक्कम निरनिराळ्या ग्रामीण विकासाच्या योजनांसाठी पुरवीत आहेत. सुप्रसिद्ध उद्योगपती श्री. जे. आर. डी. टाटा यांचे या संदर्भातील वक्तव्य पुरेसे बोलके आहे. ते म्हणतात, 'The most important social obligation of Indian business and industry today is to join in the fight againt inflation and to show by their action that they are not taking selfish advantage of the inflationary forces in the country and are genuinely concerned with holding the price line where it is their power to do so without jeopardising the viability of their enterprise.'

परंतु अशा जाणिवा असणाऱ्यांची संख्या तुलनेने खूपच कमी आहे. काही उद्योगसमूहांनी आपली स्वतःची अशी साम्राज्ये निर्माण केलेली आहेत व या साम्राज्यांमध्ये अशा जाणिवांचा लवलेशही नाही. त्यामुळे या उद्योगांची जनमानसातील प्रतिमा उजळ नाही. केवळ राजकीय पक्षांना निवडणुकांच्या वेळी देणग्या दिल्या, म्हणजे नफेखोरी करायला त्यांना मोकळे रान मिळते व सामाजिक मूल्यांचा विसर पडतो. उद्योगधंद्यांनी विश्वस्ताची कल्पना मान्य करावी व सामाजिक समस्या सोडविण्यासाठी मदत करावी अशी महात्मा गांधींची रास्त अपेक्षा होती. परंतु बहुतेक ठिकाणी या कल्पनेलाही तिलांजली दिलेली आहे. कित्येकांनी भरमसाठ नफा मिळवून मक्तेदारी निर्माण करून ग्राहकांना वेठीस धरलेले आहे. सहकारी संस्थांनाही या सामाजिक जाणिवांचा विसर पडतो किंवा काय अशी चिंता करण्यासारखी परिस्थिती दिसते आहे. परंतु तुलनात्मक दृष्ट्या सहकारी क्षेत्रात सामाजिक जबाबदारीची जाणीव जास्त आहे हे नाकारता येणार नाही.

उद्योगधंद्यांच्या सामाजिक जाणिवांना खतपाणी घालण्याचे काम सरकारचे व सामाजिक संस्थांचे आहे. जे उद्योग ग्रामीण भागातील मागासलेपण दूर

अनुक्रमणिका

करण्यासाठी, शेतीच्या प्रगतीसाठी अगर शैक्षणिक कामासाठी पुढे येतील त्यांना योग्य मार्गदर्शन झाले पाहिजे. या अशा आर्थिक विकासाच्या योजना राबवण्यासाठी देणगी देणाऱ्या उद्योगांना आयकरातून जास्तीत जास्त सवलत दिली पाहिजे. ग्रामीण परिसरातील बहुसंख्य लोकांची क्रयशक्ती वाढल्याखेरीज चांगल्या बाजारपेठा निर्माण होणार नाहीत व परिणामत: उद्योगधंद्यांची प्रगती ग्रामीण भागाच्या प्रगतीशिवाय शक्य होणार नाही. सामाजिक आरोग्याकडे लक्ष देणे, प्रदूषण कमी करणे यांसारख्या महत्त्वाच्या गोष्टींचे भानही उद्योगांनी ठेवले पाहिजे. केवळ मंदिरे बांधून किंवा धार्मिक संस्थांना मदत करून काही लोक खूष करता येतील; परंतु त्यामुळे देशाचे दारिद्र्याचे प्रश्न सुटणार नाहीत. वरील विवेचनावरून हे लक्षात येईल, की व्यवसायाची सामाजिक जबाबदारी ही केवळ घोषणा नसून समाज व व्यवसाय यांच्यांतील परस्परसंबंधांची मांडणी करणारे नावीन्यपूर्ण तत्त्वज्ञान आहे. हे तत्त्वज्ञान उद्योगधंद्यांनी अंगिकारल्यास समाज निश्चितपणे त्यांचा कृतज्ञ राहील.

अनुक्रमणिका





ग्रंथ-परीक्षण

'मसीहा' : प्रभाकर लक्ष्मण मयेकर, वाल्मीक प्रकाशन, एफ् ३३९, मराठा मंदिर मार्ग, मुंबई-४००००८; १९७८. पृ. ९६; किंमत ९ रु. ५० पैसे.

'मसीहा' म्हणजे प्रेषित. जगाच्या उद्धारासाठी परमेश्वराचा दूत म्हणून पृथ्वीवर अवतार घेणारा मुक्तिदाता. सामान्य भाविक जनांना ईश्वरी श्रद्धेचे, जीवनातील शाश्वत व नैतिक मूल्यांचे आणि अंतिम फलिताचे स्वरूप आणि माहात्म्य विशद करून सांगणे, हे त्याचे जीवितकार्य. मसीहाला ईश्वराचा साक्षात्कार घडतो. आणि ह्या साक्षात्काराची प्रतीती तो भाविकांना देतो. किंबहुना परमेश्वरानेच आपल्या सगुण साकार वा निर्गुण निराकार अर्थप्रतीतीचे कार्य त्याच्यावर सोपवून त्याला मानवलोकी धाडलेले असते. अशा अनेक सांकेतिक कल्पना परंपरेने प्रेषिताला चिकटलेल्या आहेत.

परंतु मसीहा असा कोणी नसतोच. किंबहुना तो असलाच, तर तो 'अवतार' घेऊन येतो आणि जातो. माणसाच्या वाट्याला आलेले दुःखभोग मात्र कायमच राहतात. मुक्तीमधले मोल हरवते आणि मसीहा म्हणजे निव्वळ भ्रामक मृगजळ, असाच अनुभव मागे उरतो. जो दुसऱ्यांना दिशा दाखवणार त्याच्या स्वतःच्याच दिशा हरवलेल्या असतात. आणि त्याने 'रत्नें' म्हणून-चिरंतन जीवनमूल्ये म्हणून-आयुष्यभर जी उरीपोटी बाळगली, ती रत्ने नसून निव्वळ गारगोट्या, मातीचे खडेच असतात; त्याला फक्त भ्रमामुळे ती रत्ने वाटतात, इतकेच. आणि हे भ्रम तो आयुष्यभर स्वतःशीच जपत जगत राहतो. जो स्वतःच भ्रमात गुरफटलेला आहे, तो इतरेजनांचे संसारिक भ्रम काय दूर करणार? उलट, सामान्यजनांच्या आयुष्यात तो आणखी मृगजळासारखे भ्रम आणि दुःखेच पसरत जाणार. आपला प्रेषित, आपला 'मसीहा' कधी ना कधीतरी येईल आणि आपल्या दुःखापत्तींचा निरास होईल, आपल्याला संसाराच्या जंजाळातून मुक्ती मिळेल, म्हणून त्याच्या वाटेकडे आशेने डोळे लावून बसलेल्या भक्तगणांना मग हेही कळत नाही की, 'मसीहा' कधीही येत नसतो; किंबहुना मसीहा नसतोच. तो आहे आणि येणार आहे अशा भ्रमामध्ये जगणे आणि अशा भ्रमामध्येच मरणे, यासारखे मोठे दुःख दुसरे नाही.

'मसीहा'चा-प्रेषिताचा-हा आधुनिक अन्वयार्थ अत्यंत कलात्मक ताकदीने व एका निष्ठापूर्ण वृत्तिगांभीर्याने वाचकांना प्रतीत करून देणारा कथासंग्रह म्हणजे श्री. प्रभाकर लक्ष्मण मयेकरांचा 'मसीहा' होय. ह्या एकाच आशयसूत्राभोवती 'मसीहा' हे कथापंचक गुंफले आहे. हे सूत्र केवळ वरपांगी वा बाह्य साधर्म्यावर आधारलेले नाही, तर लेखकाच्या मानवी जीवनाविषयीच्या मूलभूत अशा दृढ आंतरिक धारणेचाच तो एकात्म प्रत्यय आहे. एकूण मानवी अस्तित्वाच्या पार्श्वभूमीवर 'मसीहा' ह्या पारंपरिक व सांकेतिक संकल्पनेचा, त्यामागील वैयर्थ्याचा, भ्रम व भ्रमनिरास ह्यांचा शोध-बोध घेण्याच्या जाणिवेने लेखक झपाटून गेला आहे. या संग्रहात एकूण चार कथांची (मसीहा, अज्ञ, गोष्टी सांगणारा माणूस आणि अखेरचा मसीहा) मालिका गुंफली आहे. आणि पहिले प्रास्ताविकही (मसीहा आणि माणूस यांच्यामधील अ ते ज्ञ) गोष्टीरूपच आहे.

पहिल्या कथारूप प्रास्ताविकात पृथ्वीतलावरचा पहिला माणूस 'आदम' आणि ईसा (ईसा मसीह म्हणजे येशू ख्रिस्त) व इसाप हे दोन प्रेषित ह्यांच्यातील अर्थपूर्ण संवाद आहे. ह्या प्रेषितांचीच दिशा चुकली आहे व ते आदमला दिशा विचारत आहेत. ते म्हणतात की, 'आम्हा दोघांच्या घरांच्या चार चार भिंतींची बेरीज अवघी सात होते. ह्याचा अर्थ आम्ही एक भिंत वाचवली आहे. ती आम्ही आमच्या विचारांच्या मध्ये वापरतो.' ही 'भिंत' केवळ दोन प्रेषितांमध्येच आडवी येते असे नव्हे, तर ती प्रेषित

अनुक्रमणिका

आणि सामान्य माणूस यांच्यातही आड येते. 'आता तुम्ही आलात आणि मला दिशाच पारख्या झाल्या', असे आदम म्हणतो. जे भासते ते प्रत्यक्षात नसते, जे प्रत्यक्षात आहेसे वाटते ते भासमान असते. जसे असते तसे ते दिसत नाही आणि जसे दिसते तसे असत नाही. मानवी अस्तित्वाचे श्रेयस शोधू जाता ह्याच अनुभव अखेर वाट्याला येतो. चिरंतन मूल्यांची रत्ने ही प्रत्यक्षात मातीची ढेकळे असल्याचे जाणवते. दिशा शोधताशोधता त्याच हरवून बसतात. आपल्याबरोबर सख्यासोबत्यांचा, नातलग-आप्तेष्टांचा 'काफिला' येतो आहेसे वाटते; पण ते अंती मृगजळच ठरते. आयुष्याची अंतिम परिणती म्हणजे दिशाहीन वाळवंटातला निर्जन एकाकी प्रवास आणि ह्या प्रवासात मार्ग दाखवणारा, अखेरपर्यंत सुखरूप तारून नेणारा मसीहा कुणी नसतोच. शेवटी आपला मसीहा आपणच व्हायचे असते. 'मसीहा' या कथेचे तात्पर्यही हेच आहे. सरायच्या मालकाची आई, बायको व मुलगी ह्या तिघीजणींना त्या सराईमध्ये एका रात्री मुक्कामाला आलेला मुसाफिर म्हणजे आपला 'मसीहा'च वाटतो. एकीला आपल्या मृत नवऱ्याच्या रूपात, दुसरीला आपल्या कधीच जन्माला न आलेल्या मुलाच्या रूपात, तर तिसरीला आपला पिता व पालक म्हणून तो हवा असतो. पण संसाराच्या जंजाळात व कुठल्याही मोहपाशात अडकण्याची इच्छा नसलेला तो मुसाफिर स्वतःच अंतिम मूल्याच्या शोधात निघाला आहे. आणि असे काही 'अंतिम जीवनमूल्य' खरोखरीच अस्तित्वात असते का? -की तेही एक भ्रामक मृगजळच?- 'अंतिम टोकाविषयीचा भ्रम अखेर नाहीसा होतो', हेच खरे. त्या तिघीजणींना हवाहवासा वाटणारा 'मसीहा' म्हणजे प्रत्यक्षात एक दिवास्वप्नच ठरते आणि त्यांच्यापुढे सरायचा मालक उभा ठाकतो तो जळजळीत वास्तवाच्या रूपाने. आईचा मुलगा, बायकोचा नवरा आणि मुलीचा सावत्र बाप ह्या व्यावहारिक नात्यांनी तो वावरत असला, तरी प्रतीकात्मक पातळीवर तो 'सैतान'च. कारण त्यांच्या मसीहापर्यंतच्या-म्हणजे पर्यायाने मुक्तीच्या मार्गातली ती एक धोंडच ठरते. तेव्हा प्रत्येकाला आपल्या मार्गात आडवे येणाऱ्या सैतानाशी मुकाबला करूनच आपला मार्ग मोकळा करावा लागतो. सरायच्या मालकाची मुलगी म्हणते; 'मुक्तिदाते जेव्हा जन्माला येत नाहीत, तेव्हा ते घडवावे लागतात.' म्हणजे स्वतःचा मसीहा स्वतःच व्हावे लागते. 'अज्ञ' या कथेतला जगदंबेचा पुजारी हा पैशाचा, ऐहिक संसारी सुखाचा लोभी आहे. पण तेही त्याला सर्वार्थाने लाभते का?-कारण त्याने लोभीपणाने, लाचारीने जे 'नाणे' मिळवले, त्यावर ते जगदंबेस दान दिल्याची मुद्रा ठोकलेली असतेच. म्हणजे ते त्याचे नव्हेच. या उलट जो निरासक्त व स्थितप्रज्ञ अवलिया आहे, तो कमळाच्या पानावरचे चकाकणारे पाण्याचे थेंब मोती म्हणून पकडू पाहतो. आणि त्याला कळून चुकते, की या कृतीइतकाच अंतिम जीवनमूल्याचा शोधही निरर्थकच आहे. कारण तेही वरवर पाहता कमलपत्रावरील दवबिंदूसारखे आकर्षक, चंचल व अखेरीस क्षणभंगुर आहे. कारण अंतिम जीवनमूल्य ज्या माध्यमाद्वारा शोधावयाचे, ते शब्द फोलपटांसारखेच निरर्थक व फसवे आहेत. 'अ' पासून 'ज्ञ' पर्यंतचा अक्षरांचा प्रवास म्हणजे जीवनभराचा 'अज्ञ'पणाचाच प्रवास. अज्ञाताचा शोध 'अ' ते 'ज्ञ' या अक्षरांद्वारे घेऊ गेले, की शेवटी वाट्याला येणार ते 'अज्ञ'त्वच! म्हणजेच अर्थाचा दास होऊन राहण्यात जीवनाचे सार्थक नाही. सामान्य संसारी माणसाचे द्रव्यार्जन आणि निरासक्त व स्थितप्रज्ञ योग्याचे अंतिम मूल्यांसंबंधीचे आध्यात्मिक शब्दज्ञान हे दोन्ही 'अर्थ' तसे क्षणभंगूर आणि निरर्थकच! 'गोष्टी सांगणारा माणूस' या कथेत भूत-भविष्य या कालतत्त्वांचे एक अपूर्व एकात्म रसायन घडवले आहे. ही कथा सुरू होते एका भविष्यकालीन घटनेतून (१ जाने. २५०१). कृत्रिम गर्भाशयातून जन्मलेला यंत्रमानव, त्याची आयुर्मर्यादा, जीवनशैली, विचारसरणी, ध्येये व स्वप्ने हे सारेच निश्चित व पूर्वनियोजित अशा यांत्रिक प्रक्रियांनी नियंत्रित केले जाते. या यंत्राचाकोरीतून सुटका करून घेण्यासाठी तो तिथून पळून जातो व एका अभयारण्यात आश्रय घेतो. तिथे एका गुहेत गोष्टीरूप तत्त्वज्ञान सांगणारा 'मसीहा' (इसाप) व त्याच्याभोवती जमलेली प्राणिसभा त्यास दिसते. पण हा 'मसीहा' म्हणजे मांसहाडेविरहीत केवळ वरपांगी कातडे (मसीहा या कल्पनेतला पोकळपणा) असते आणि ते प्राणी म्हणजे जनावरांची कातडी पांघरलेली माणसे असतात. इथे त्यांना भरपूर विचार-

स्वातंत्र्य आहे. बाहेरच्या आधुनिक जगातले माणसाचे यांत्रिकीकरण व इथले अभयारण्यातल्या गुहेतील सुरक्षित विचारस्वातंत्र्य–आणि तेही स्वतःचे माणूसपण लपवून व जनावराचे कातडे पांघरून कमावलेले–ह्यांतील विरोधाभास ठळकपणे इथे प्रत्ययास येतो. या विश्वाची निर्मिती व संहार ह्या परमेश्वराच्या क्रीडा आहेत. समूळ काहीच नष्ट होत नाही. मूळ पंचतत्त्वे शाश्वत असतात; फक्त बदलतात ते त्यांचे बाह्य आकार! आणि म्हणून सृष्टीचा निर्माता आपल्या प्रलयपुत्राला आपले स्वप्न सांगतो; 'मला माझ्यातून घडवायचा आहे मी–मोडून टाक हे आकार! ह्या आकारांच्या रूपानं परस्परांमध्ये गुंतून पडलेली ही पंचमहाभूतं वेगळी करू दे मला. मग त्यांच्यात माझा अंश मिसळून मी मलाच घडवीन. असा मी, जो पुन्हा त्याच्यातूनच मला घडवू शकेल. असा, ज्याला दुसऱ्याच्या सुखानं हर्ष होईल. परक्याचं दुःख ज्याला वेदना देईल–असा, जो दुसऱ्याच्या अनुभवानं शहाणा होईल.' ही नवमानवाची–नव्या 'मनू'ची म्हणजेच प्रेषिताची उजळ व विधायक अशी आदर्शात्मक बाजू 'अखेरचा मसीहा' या कथेत प्रकटली आहे व ह्या चिरंतन आशावादाने हे कथापंचक पूर्ण झाले आहे.

हा मूलभूत तत्त्वचिंतनपर आशय व प्राक्कथात्मक गूढरम्य अनुभव यांना रूपककथेचा वा दृष्टांतकथेचा घाट स्वभावतःच अनुकूल असतो. जी. ए. कुलकर्णी यांनी हे अनोखे वळण मराठी कथाप्रवाहात सामर्थ्याने आणले व मयेकर हे त्या वाटेवरचेच एक वाटसरू आहेत. या कथांच्या संदर्भात धोका एकच संभवतो की, त्यातला आशय हा कित्येकदा अमूर्त व तत्त्वचिंतनात्मक पातळीवरच घोटाळत राहतो. व्यक्तिचित्रे, घटना–प्रसंग, कथानक यांच्या साहाय्याने हा आशय समूर्त व कथात्म करणे, ही या प्रसंगी लेखकाची खरी कसोटी असते. अमूर्त संकल्पना आशयाच्या गाभ्याशी ठेवून त्यावर मानवी जीवनव्यवहाराचे शिल्प त्याला उभारावे लागते. अत्यंत तरल व उत्तुंग असा कल्पनाविलास, सार्थ प्रतिमा–प्रतीके व काव्यात्म प्रवाही शैली, वाक्यांची सुभाषितवजा घाटणी अशांसारखी आयुधे वापरण्यात त्याचा खरा कस लागतो. श्री. मयेकर हे अगोदर कथाकार व मागाहून तत्त्वचिंतक असल्याने हे कसब त्यांनी फार सुरेख साधले आहे व फारसा निराशेचा प्रसंग वाचकावर येऊ दिलेला नाही. अशा मूलभूत तत्त्वचिंतनपर रूपककथांच्या संदर्भात आणखी एक मर्यादा संभवते. ती अशी की, पाहता पाहता आशयाभिव्यक्तीचे वर्तुळ पुरे होऊन एक प्रकारच्या कुंठिततेचा शाप लेखकाच्या प्रतिभेस भोगावा लागतो. मग तेच ते पुन्हा पुन्हा गिरवणे सुरू होते. तथापि हा बंदिस्त आशयाचा परिघ छेदण्याचे सामर्थ्य या लेखणीत आहे, ह्याची चुणूक या संग्रहामध्ये दिसते. म्हणूनच श्री. मयेकरांच्या पुढील लेखनाविषयी कुतूहल आणि अपेक्षा.

— एस. डी. इनामदार

विश्वस्त : ए. वि. जोशी; मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४; पहिली आवृत्ती, १९८०; पृ. १०९; किंमत अठरा रुपये.

श्री. ए. वि. जोशींची 'विश्वस्त' ही कादंबरी महात्मा गांधीजींची विश्वस्त संकल्पना अधिक स्पष्ट करणारी आहे. 'इदं न मम्' हा निःस्वार्थ भाव अन् समाजसेवा करतानाची जबाबदारीची जाणीव यांचे भान या संकल्पनेतून जाणवते. भाईजींचा आश्रम हा असाच. इतरही काही विश्वस्त आहेत. पण भाईजी वेगळे आहेत. त्यांचा मार्ग तसा अनोखा आहे.

या कादंबरीत एका टोकाला भाईजी आहेत; तर दुसऱ्या टोकाला मिसेस केंभावी. भाईजी तसे सामान्यांतून वर आलेले, गांधीजींपासून प्रेरणा घेतलेले. आदर्शाचा ध्यास लागलेले. तर मिसेस केंभावी भाईजींच्या आश्रमाच्या जागेतच बंगला बांधून राहणारी, कावळ्याप्रमाणे मान वाकडी करून बंगल्याचे कौतुक करणारी, स्वतःवर जबरदस्त प्रसन्न असणारी, आपल्या गतजीवनाचा काहीसा तटस्थतेने विचार करणारी.

भाईजी, त्यांचा शिष्य पॉवर अन् मित्र गोपाळरावजी यांच्यातून आश्रमाविषयीच्या विश्वासाचे एक विश्व उभे राहते. काही विश्वस्तांना आश्रमाच्या जागेत एस. टी. स्टँड हवाय, कॅबेरे सादर करणारी हॉटेल्स हवीत. आदर्श-व्यवहार विवेक-अविवेक, भले-बुरे सारे यातून उलगडत जाते. प्रत्येक पात्राच्या

अनुक्रमणिका

आत्मचिंतनातून, व्यक्ती-व्यक्ती, व्यक्ती-समाज यांच्यांतील परस्परसंबंधातून जीवनातील हीण आणि सुवर्ण स्पष्ट होते. स्वातंत्र्योत्तर काळात साऱ्या जीवन व्यवहारात अर्थ हेच प्रभावी मूल्य ठरले. ज्या वृत्ती-प्रवृत्तींनी या अर्थमूल्याला प्रतिसाद दिला, त्याला कुर्निसात केला, त्याच वृत्ती-प्रवृत्ती तग धरून राहिल्या असे दिसते.

मिसेस केंभावी आणि गोपाळरावजी याच प्रवृत्तीचे प्रतिनिधी. त्यांना सात्त्विक वृत्तीविषयी जरूर आदर; पण या जगातल्या अन्याय्य प्रवृत्तींशी ते झगडले. आपल्यावरील अत्याचार त्यांनी पचवले. शरम, बलात्कार, अपमान, थोरांची लाजीरवाणी कृत्ये, मुक्त जीवनातून जाणवलेले जीवनाचे मर्म त्यांनी बरोबर टिपले आणि आपली तग धरून राहण्याची वृत्ती जपली.

मिसेस केंभावी आणि भाईजी तथा एन्. टी. काळे महाविद्यालयात एकाच वर्गात शिक्षण घेतलेले. आयुष्याचा केवढा तरी मार्ग चालून गेल्यानंतर ते भेटतात. मिसेस केंभावी श्री. जोशींच्या 'काळोखातले अंग' मधील सुरेंद्रासारखी समरसून जीवन जगणारी. वेगवेगळ्या पातळ्यांवर तिने जीवनानुभव घेतले. आणि तरीही आपले प्रसन्न व्यक्तिमत्त्व टिकवून धरले.

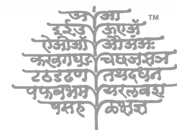
भाईजींवर मनापासून प्रेम करणारे गोपाळरावजी येथे भेटतात. ते आपल्या अंतर्मनाची कैफियत सादर करतात. इतरांचा विचार करताना त्यांचा अनुभवाचा पट विस्तीर्ण आहे. या अनुभवातून 'परोपकार सत्ताधारीच करू शकतो' हा विचार ते प्रकट करतात. डॉ. शर्मांशी बोलताना समाजकल्याणाची आपली जाणीव किती पुस्तकी आहे, थिटी आहे हेच गोपाळरावांच्या बोलण्यातून स्पष्ट होते.

त्यातूनच जाणवते की, दया, प्रेम, परोपकार ही आपली आध्यात्मिक मूल्ये जीवनापासून किती दूर आहेत. पण एखाद्या मूल्याचे अर्थपूर्णत्व वा वैयर्थ संदर्भाने, त्या त्या जीवनानुभवाच्या विविध पातळ्यांचा अनुबंध लक्षात घेतल्याने स्पष्ट होते. खरे तर 'विश्वस्त' हे प्रतीक बनूनच येथे येते. कल्याणकारी राज्य निर्माण करण्याचे स्वप्न, आपल्या शासनसंस्थेच्या व स्वयंसेवी संस्थांच्या मर्यादा, समाजवास्तवाविषयी त्या संस्थांचे असलेले अपुरे भान या संदर्भात 'विश्वस्त' ही संकल्पना लक्षात घेतल्यास हे स्पष्ट व्हावे. या साऱ्याची एक अस्सल जाण मात्र गोपाळरावजींना आहे.

भाईजींनी व्रतस्थ जीवनाचा एक आदर्श आपल्या आचरणातून घालून दिला. पण त्यांच्या जीवनपटातून काय जाणवते ? मधूच्या प्रेमात पडलेले भाईजी, बुद्धकाळापासून आपल्या रूपात असलेल्या चमत्कारिक विरोधाचे प्रदर्शन भोळेबाईंना नकार देण्यातून करतात. अन देवी भद्रावतीची प्रार्थना करतात. मिसेस केंभावींच्या दयेस पात्र ठरतात. या साऱ्यातून ते पुढे जातात. ते दुःख सोसण्याची ताकद त्यांच्यात आहे. म्हणून तरीही दुःखाशी प्रेमाने वागावे, दुःख कमी करावे हे मिसेस केंभावींचे म्हणणेही ते ऐकत नाहीत. आणि शेवटी बेवारशी माणसाचे मरण पतकरतात.

भाईजी वारस-विश्वस्त या गुंत्याच्या पलीकडे जातात. ही कादंबरी काही गोष्टी नोंदवून जाते. आपल्या सांस्कृतिक जीवनात आत्मकल्याण आणि लोककल्याण यांचा सांधा जमणे सोपे नाही. या सांध्यातला जिव्हाळा, आत्मीयता आज संपून गेलेली आहे. तत्त्वविचार, त्याचा उद्घोष करणारा नेता, त्याचे या यात्रेतील सहप्रवासी, बदलणारी परिस्थिती यांतून 'विश्वस्त' संकल्पना अधिकच संमिश्र बनते. पूर्वीच्या तत्त्वप्रधान कादंबऱ्या एखाद्या प्रमेयाची मांडणी करावयाच्या. ही कादंबरी तत्त्व आणि त्याचे उपयोजन, विचार आणि आणि आचार यांचा विविध कोनांतून असा पट सादर करते, की त्यातून प्रमेय आणि त्याचे विविध व्यत्यास यांची जणू एक चित्राकृतीच समोर येते. 'काळोखाचे' अंग' मधील दमयंती-घनश्यामाच्या मरणाशी भाईजींचे मरण नाते सांगून जाते, वाचकाला अधिक अंतर्मुख करते असे म्हणावेसे वाटते.

— पंडित टापरे





वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक, 'नवभारत', यांस
स. न. वि. वि.

महाभारतातील काही घटनांसंबंधी प्रसिद्ध झालेल्या माझ्या एका लेखावर ('नवभारत', नोव्हेंबर, १९८२) श्री. शरद पाटील यांचे विचार नुकतेच 'नवभारता'त (फेब्रुवारी, १९८३) प्रसिद्ध झाले आहेत. त्या लेखास अनुलक्षून हे पत्र.

महाभारतातील ज्या तीन घटनांविषयी मी लिहिले त्यांच्यांत काहीएक संबंध आहे असे पूर्वी कुणी म्हटल्याचे माझ्या पाहण्यात नाही. त्या तीन घटनांत संबंध आहे, आणि तो नियतीने दिलेल्या दंडस्वरूपाचा आहे असा महाभारतकारांचा दृष्टिकोन असावा असे मला वाटले. महाभारतकारांनी तसे स्पष्टपणे म्हटले नाही हे खरे– म्हटले असते तर मला लेख लिहिण्याची गरज राहिली नसती–, तरी त्यांनी तशा प्रकारचा संबंध सूचित केला आहे असे मला वाटते. त्यांनी जे सूचित केले ते स्पष्ट करणे हा माझ्या लेखाचा हेतू होता.

महाभारतकारांचा–, आणि मला वाटतो तसा त्यांचा तो नसला तर, माझा– नियतिवादी दृष्टिकोन स्वीकारला पाहिजे असे नाही. त्या घटनांचा अन्वयार्थ अन्य तऱ्हेने कोणी स्पष्ट केला तर ते केव्हाही स्वागतार्ह आहे. श्री. पाटील ह्या घटना म्हणजे "स्त्रीसत्ताक गणसमाजाचा पुरुषसत्ताक दासप्रथा समाजाने केलेला उच्छेद आणि दासप्रथाक गणराज्यांचा परस्परोच्छेद व आत्मोच्छेद" अशी ती एक समाजविकासाची प्रक्रिया असल्याचे मानतात. नियतिवाद बाजूला ठेवायचा म्हटले, तरी ह्या घटनांचा श्री. पाटील म्हणतात तसा अर्थ स्वीकारणे मला शक्य दिसत नाही.

श्री. पाटील यांचे निर्ऋतिविषयक विवेचन– निर्ऋति ही सिंधुसंस्कृतीच्या स्त्रीराज्याची आद्य राणी होती, पुढे ती नियति बनली, इत्यादी– मला मान्य होण्यासारखे नाही. ह्या विषयीचे माझे काही विचार 'नवभारता'च्या मार्च १९८३च्या अंकात प्रसिद्ध झाले आहेत.

श्री. पाटील यांनी त्यांच्या लेखाच्या सुरुवातीस माझ्यावर जो आक्षेप घेतला आहे तो त्यांनी का घेतला असे माझ्याप्रमाणेच कदाचित त्यांनाही आता वाटत असेल. आक्षेप, नियतीचा महाभारतात निर्देश कुठे आला आहे हे मी नमूद करीत नसल्याबद्दल, तसेच दिष्ट व दैव यांच्या उपपत्तीत मी जात नसल्याबद्दल, आहे. ह्या गोष्टी, मी माझा लेख ज्यासाठी लिहिला आहे ते पाहता, त्यात कशा बसू शकतात ? क. लो. अ. ही विनंती.

—म. अ. मेहेंदळे

संपादक नवभारत यांस स. न. वि. वि.

'नवभारत' व. ३६, अं. ६ (मार्च १९८३) मधील श्री. गो. रा. कामतकर यांचा 'मालाकारांच्या हातचा अस्सल मोडी दस्तऐवज' हा लेख माहितीपूर्ण वाटला. पण समकालीन गोष्टींचे भान ठेवून मूळ मोडी संहिता वाचली गेली नसावी असे वाटते. काही शंकास्थळे कळवीत आहे. पृ. २५ स्तंभ ब, ओ. १३ आणि पृ. २६ स्तंभ ब ओळ ८ वर अवतरणात संस्थावाचक 'इंदु' शब्द येतो. या महत्त्वाच्या शब्दाचे वाचनच चुकीचे झालेले दिसते. शिवाय तार्किक दृष्ट्या पुढील तीन स्थळे उघड उघड चुकीच्या वाचनाची दिसतात :

	चूक	बरोबर
(१) पृ. २३, स्तं. ब, ओ. १४ :	बळवंत दवे	बळवंत देव
(२) पृ. २६, स्तं. अ, ओ. १७ :	वाजपे	वैज्य (दातेसूची पृ. ४४२ पाहा)
(३) पृ. २७, स्तं. अ, ओ. १८ :	गुजराथी व्यापारी पॉप्युलर सोसायटी	गुजराथ व्हर्नाक्युलर सोसायटी (हिचे पहिले देशी कार्यवाह लोकहितवादी होते)

—स. गं. मालशे

क. लो. अ. ही विनंती.





सार-संकलन

पाकिस्तानच्या दृष्टीतून भारत विरुद्ध पाकिस्तान

ले. ज. ए. आय्. अक्रम (निवृत्त) हे इस्लामाबाद येथील 'इन्स्टिटयूट ऑफ् रीजनल स्टडीज' ह्या संस्थेचे अध्यक्ष आहेत. पाकिस्तानच्या दृष्टीतून भारत–पाक संबंध कसे दिसतात आणि ते कसे असावेत ह्याविषयी त्यांनी केलेल्या विवेचनाचा सारांश असा :

"भारत आणि पाकिस्तान यांची निर्मिती हिंदू-मुसलमानांच्या कत्तलींच्या पार्श्वभूमीवर झाली. १९४७ च्या अखेरीस आणि सबंध १९४८ भर काश्मीरच्या प्रश्नावरून आपल्या दोन देशांत युद्ध चालू होते. १९५० व १९५१ साली दोन्ही देशांच्या फौजा सरहद्दीवर युद्धाच्या पवित्र्यात सज्ज होत्या. युद्ध कसेबसे टळले एवढेच. १९६५ साली युद्ध झाले आणि जरी दोन्ही देशांनी ते जिंकल्याचा दावा केला तरी खरोखरच कुणी जिंकले नव्हते; युद्ध बरोबरीने संपले. पण १९७१ साली जे युद्ध झाले त्याचा परिणाम म्हणून पाकिस्तानचे विभाजन झाले. हा पाकिस्तानला बसलेला मोठाच धक्का होता."

अक्रम ह्या संदर्भात असे म्हणतात की, "हे जे सर्व घडून आले त्याला भारत आणि पाकिस्तान हे दोन देशच प्रामुख्याने जबाबदार आहेत. ब्रिटन किंवा अमेरिका किंवा जागतिक महाशक्ती असे दुसरे कुणीही जबाबदार नाही. आपल्याच चुकांमुळे आपली जी हानी झालेली असते तिची जबाबदारी इतरांवर ढकलायची दोन्ही देशांना सवय आहे." अक्रम यांचे पुढे असे म्हणणे आहे, की ही दक्षिण आशियातील लोकसमूहांना असलेली सवय आहे. बहुधा ती सर्व माणसांना असलेली एक आहे.

ते काही असो; ज्या खेदजनक घटनांचा अक्रम उल्लेख करीत आहेत आणि ज्यांची जबाबदारी ते संदिग्धपणे दोन्ही देशांवर ढकलीत आहेत त्यांचा ऐतिहासिक संदर्भ ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. हिंदूंविरुद्ध दंगे करणे, कत्तली घडवून आणून जोपर्यंत पाकिस्तानची मागणी मान्य होत नाही तोपर्यंत देशात कायदा आणि सुव्यवस्था नांदू शकणार नाही हे सिद्ध करून देणे ही मुस्लिम लीगच्या पुढाऱ्यांची जाणूनबुजून स्वीकारलेली रणनीती होती. पूर्व पंजाबमध्ये मुसलमानांच्या तोडीस तोड म्हणून कत्तली झाल्या ही गोष्ट खरी आहे. पण भारतात मुसलमानांच्या जीविताला व मालमत्तेला हानी पोचू नये म्हणून काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनी आटोकाट प्रयत्न केले, हिंदू जमातीच्या प्रक्षुब्ध भावनांना आवर घालण्याचा नेटाने प्रयत्न केला आणि त्यात त्यांना यशही आले. ज्या प्रमाणावर सबंध पाकिस्तानभर हिंदूंची ससेहोलपट झाली (आणि पाकिस्तान सरकार निष्क्रिय राहिले) त्या प्रमाणात भारतभर मुसलमानांची ससेहोलपट भारत सरकारने होऊ दिली असती तर मुसलमानांची अवस्था काय झाली असती हा विचार पाकिस्तानी पुढारी किंवा जातीयवादी भारतीय पुढारी कधी करीत नाहीत.

१९४७ सालचे काश्मीरवरून आणि काश्मीरमध्ये झालेले युद्ध पाकिस्तानने काश्मीरमध्ये आफ्रिडी टोळ्या घुसविल्यामुळे झाले. १९५०–५१ साली युद्धाच्या पवित्र्यात दोन्ही सैन्ये जी खडी झाली होती ती पूर्व बंगालमध्ये जातीय दंगे मोठ्या प्रमाणावर घडून येत होते, निर्वासित हिंदूंचा ओघ हिंदुस्थानात वाहत होता, आणि पूर्व पाकिस्तानात हिंदू औषधालाही राहणार नाही अशी परिस्थिती निर्माण झाली होती आणि पाकिस्तान सरकारवर दबाव आणून स्वतःच्या अल्पसंख्याकांविषयीचे किमान कर्तव्य करायला लावणे भाग पडले होते. ह्या उद्देशाने नेहरूंनी भारतीय सैन्य पूर्व पाकिस्तानच्या सरहद्दीवर खडे केले. १९६५ साली पाकिस्तानने काश्मीरवर हल्ला केला आणि युद्ध सुरू झाले व ते काश्मीरपुरते मर्यादित राहिले नाही. १९७१ साली पाकिस्तान सरकारने पूर्व बंगालमध्ये केलेल्या अमानुष वर्तनाचा आणि त्याचा परिणाम म्हणून हिंदुस्तानात आलेल्या लक्षावधी निर्वासितांच्या लोंढ्यांचा इतिहास ताजा आहे. अक्रम केवळ युद्धे झाली एवढे नमूद करतात. त्यांची कारणे देत

अनुक्रमणिका

नाहीत. आपल्या चुकांची व गुन्ह्यांची कबुली न देणे हा दक्षिण आशियाई गुण असो नसो, ती अक्रम यांची पद्धत दिसते.

हिंदुस्तान आणि पाकिस्तान यांच्यामधील वितुष्टाची अक्रम यांनी केलेली कारणमीमांसा अशी आहे : (१) नेहरूंच्या अमदानीत भारताला ह्या उपखंडाच्या परिसरात आणि आग्नेय आशियात 'मोठ्या सत्ते'ची भूमिका वठवायची होती, हा दर्जा त्याला पाहिजे होता. ह्या आकांक्षेला पाकिस्तानने विरोध केला. कारण पाकिस्तानसुद्धा मोठी सत्ता म्हणून स्वतःकडे पाहत होते. पाकिस्तान हे सर्वांत मोठे मुस्लिम राज्य होते आणि मुस्लिम जगाचा नेता आणि संरक्षक ही भूमिका त्याने स्वतःसाठी घेतली होती. (२) भारताला पाकिस्तानची भीती जुन्या इतिहासाच्या आठवणीमुळे वाटते. भारतावर झालेली ऐतिहासिक आक्रमणे वायव्येकडून झाली होती आणि त्यांतील बरीच इस्लामी होती. उलट, अलीकडच्या इतिहासात भारताची पाकिस्तानविषयीची भीती सातत्याने आक्रमक होती आणि भारताने लष्करी कारवाई करून पाकिस्तानचे द्विभाजन घडवून आणले. यामुळे दोन्ही देशांत परस्पराविषयी भीती व अविश्वास आहे. ही वस्तुस्थिती आहे.

पुढे अक्रम यांचे म्हणणे असे आहे, की १९६२ मध्ये जेव्हा चीनने भारतावर हल्ला केला तेव्हा भारताने अतिरेकी प्रतिक्रिया दाखविली. चीनला हिमालय ओलांडून मोठ्या सैन्यानिशी भारतावर आक्रमण करता येणार नाही हे सर्वांना माहीत आहे; पण चीनच्या हल्ल्यानंतर आपल्याला दोन शत्रूंशी—पाकिस्तान व चीन यांच्याशी—मुकाबला करायचा आहे असे भारताने ठरविले. आणि त्याला अनुसरून आपल्या शस्त्रास्त्रांत व सैन्यात वाढ केली. ह्यानंतर आपल्या उपखंडाच्या संदर्भात घडलेली महत्त्वाची घटना म्हणजे १९७९ मध्ये सोव्हिएट रशियाने अफगाणिस्तानमध्ये केलेली कारवाई. या कारवाईचा उल्लेख अक्रम हे 'इंटरव्हेन्शन' असा करतात, आक्रमण असा करीत नाहीत. 'इंटरव्हीन' ह्याचा अर्थ 'मध्ये पडणे.' हे चांगल्या हेतूने किंवा वाईट हेतूने कसेही होऊ शकते. अक्रम यांच्या म्हणण्याप्रमाणे रशियाच्या अफगाणिस्तानातील उपस्थितीमुळे खरा धोका निर्माण झाला आहे तो 'पाश्चात्त्य जगा'ला. कारण पश्चिम युरोपला लागणाऱ्या तेलाचा दोन तृतीयांश भाग त्याला जेथून पुरविला जातो तो आखाती प्रदेश अफगाणिस्तानच्या सरहद्दीपासून केवळ ३०० मैलांवर आहे.

अक्रम यांचे यापुढील विवेचन लक्षात घेण्याजोगे आहे. ते म्हणतात, "अफगाणिस्तानातील रशियन उपस्थितीमुळे पश्चिम युरोप आणि पाश्चात्त्य (राष्ट्र) व्यवस्था (सिस्टिम) हल्ल्याला अतिशय सहजी बळी पडू शकेल अशी परिस्थिती निर्माण झाली आहे ह्याची जाणीव अमेरिकेला झाली आणि ह्यावर काही इलाज केला पाहिजे असे तिने ठरविले. रशियाला आखाती देशांत पोचायला प्रतिबंध करणे अत्यंत आवश्यक होते. इराणच्या बाबतीत अमेरिका काही करू शकत नव्हती. ह्याची कारणे येथे स्पष्ट करण्याची जरुरी नाही. पण या सबंध परिसरात स्थैर्य निर्माण करण्याची पाकिस्तानची तयारी होती आणि याचे फायदे उभयतांना—अमेरिका व पाकिस्तान या दोघांनाही—होणार होते.

ह्यातून पाकिस्तानला लष्करी सामग्री विकत घेण्यासाठी ३२० कोटी डॉलर्स देण्याची योजना आकाराला आली. यातील जवळजवळ निम्मी रक्कम हे १४ टक्के व्याजाने देण्यात आलेले कर्ज आहे. आम्ही या योजनेचा आनंदाने स्वीकार केला. कारण तिच्यामुळे आमच्या कोणत्याही शेजाऱ्यापासून—तो कोणत्याही बाजूने येवो—आमचे संरक्षण करण्याचे बळ आम्हाला लाभणार होते. शिवाय आमचे सार्वभौमत्व, अलिप्त परराष्ट्रीय धोरण ह्या आमच्या तत्त्वांना जिच्यामुळे बाधा येईल अशी कोणतीही किंमत आमच्याकडून वसूल करून घेण्यात येणार नव्हती.

ह्या योजनेमुळे पश्चिमी हितसंबंधांच्या दृष्टीने अरबी समुद्र व इराणी आखात ह्या प्रदेशांत अधिक स्थैर्य निर्माण झाले. पण आमच्या स्वतःच्या दृष्टीने पाहता आम्ही स्वतःचे संरक्षण करीत होतो, आखाती प्रदेशाचे नव्हे ... आम्ही आमचे संरक्षण करीत होतो; पण आमच्या प्रदेशाचे यशस्वीपणे संरक्षण करण्याच्या ह्या प्रक्रियेतून जर पश्चिमेला स्वतःच्या ऊर्जापुरवठ्याच्या संबंधात अधिक सुर-

क्षितता लाभणार असेल तर त्याला आमचा काही आक्षेप नव्हता."

आता हा सबंध युक्तिवाद समजून घेणे कठीण आहे. कारण अफगाणिस्तानात शिरलेला रशिया जर पश्चिमेला आखाती प्रदेशात घुसला तरच पश्चिमी देशांचे तेल धोक्यात येणार. आणि तो पश्चिमेकडे कधीही सरकू शकेल अशी शक्यता निर्माण झाल्यामुळे ह्या देशांचे तेल सतत धोक्यात आले आहे असे म्हणणे आहे. पण पाकिस्तान अफगाणिस्तानच्या पूर्वेला आहे. तेव्हा तेलाच्या संबंधात पश्चिमी राष्ट्रांना विरोधी ठरेल अशी कोणतीही कारवाई रशियाने करायचे ठरविले तर तिच्याशी पाकिस्तानचा काही संबंधच येणार नाही. मग पाकिस्तानला शस्त्रसज्ज करून अमेरिकेला अनुकूल ठरेल असे स्थैर्य ह्या प्रदेशात कसे निर्माण होणार ? रशियाने पाकिस्तानवर आक्रमण करण्याचे ठरविले तर ही शस्त्रास्त्रे जवळ असली तरी पाकिस्तान रशियाविरुद्ध टिकू शकणार नाही हे उघड आहे. मग ह्या शस्त्रास्त्रांचा अमेरिकेच्या दृष्टीने काय उपयोग आहे ? अशी काही व्यूहरचना आहे का, की जर रशिया पश्चिमेकडे सरकू लागला तर पाकिस्तानने ह्या शस्त्रांचा उपयोग रशियाच्या पिछाडीवर– अफगाणिस्तानामध्ये– करावा ? असे करणे पाकिस्तानला महाग तर पडेलच; पण शिवाय अमेरिकेशी पाकिस्तानचा ह्या स्वरूपाचा सुप्त करार जर असला तर अलिप्ततावादी धोरणाचे काय होते ? किंवा अशी काही तरी दृष्टी आहे का, की रशिया पश्चिमेकडे सरकू लागल्यावर जी गोंधळाची परिस्थिती निर्माण होईल तिचा फायदा घेऊन भारत पाकिस्तानविरुद्ध लष्करी कारवाई करील आणि पाकिस्तान हा अमेरिकेला अनुकूल असलेला देश असल्यामुळे जर भारतान लष्करी कारवाईच्या बळावर तो अंकित केला तर ते अमेरिकन हितसंबंधांच्या विरुद्ध होईल. म्हणून भारताच्या संभाव्य आक्रमणाविरुद्ध स्वतःचा बचाव करता येईल एवढे लष्करी बळ पाकिस्तानमध्ये निर्माण केले पाहिजे व त्यासाठी ह्या शस्त्रास्त्रांचा उपयोग होणार आहे.

पण भारताला पाकिस्तानवर आक्रमण करण्याचे काही कारण नाही. लष्करी कारवाईपर्यंत ज्याच्यामुळे गोष्टी जातील असा भारत-पाकिस्तानच्या दरम्यान असलेला एकमेव प्रश्न म्हणजे काश्मीर. आणि काश्मीर आज भारतात आहे. त्याला भारतापासून अलग करणे पाकिस्तानच्या परराष्ट्रीय धोरणाचे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे आणि ते साधण्यासाठी पाकिस्तान अनुकूल परिस्थितीत लष्करी कारवाईचा वापर करायला मागेपुढे पाहत नाही असा आतापर्यंतचा अनुभव आहे. तेव्हा रशिया जर पश्चिमेकडे सरकू लागला तर त्याला कोणत्यातरी स्वरूपात प्रतिबंध करण्यासाठी–अफगाणिस्तानात पिछाडीवर किंवा आखाती प्रदेशांत आघाडीवर– ह्या शस्त्रांचा वापर पाकिस्तान करेल अशी कल्पना असल्याशिवाय अमेरिकेने ही शस्त्रे पाकिस्तानला का द्यावी हे कळणे कठीण आहे. आणि वर म्हटल्याप्रमाणे ही कल्पना अलिप्ततावादाच्या विरोधी आहे. किंवा अशीही शक्यता आहे, की अमेरिका पाकिस्तानला ही जी उच्च दर्जाची शस्त्रे पुरवीत आहे, त्यांचा रशियाच्या अफगाणिस्तानातील उपस्थितीशी काही संबंध नाही. त्याची कारणे अमेरिकेच्या जागतिक व्यूहरचनेशी संबंधित आहेत.

अक्रम यांचे म्हणणे असे आहे, की परराष्ट्रीय राजकारणाचे जे मूलभूत तत्त्व आहे ते म्हणजे देश स्वतःचे अस्तित्व टिकटून धरण्यासाठी प्रयत्नांची पराकाष्ठा करीत असतो हे होय. राष्ट्रीय धोरणाचे हे मूलभूत उद्दिष्ट असते आणि इतर सर्व उद्दिष्टे दुय्यम, साधनस्वरूप असतात. दुसरे तत्त्व असे, की राष्ट्राला जो धोका असतो तो नेहमी शेजाऱ्याकडून असतो. हा धोका आहे हे राष्ट्राचे जे दर्शन असते ते शेजारी राष्ट्राची उद्दिष्टे काय आहेत ह्यावर अवलंबून नसते तर शेजारी राष्ट्राचे सामर्थ्य किती आहे यावर अवलंबून असते. म्हणून शेजारी राष्ट्रांमध्ये लष्करी सामर्थ्याच्या बाबतीत काही समतोल असला तर शांततेच्या दृष्टीने इष्ट अशी ती परिस्थिती असते. भारत मिराज २००० आणि टी ७२ टँक्स इ. शस्त्रे पैदा करून जे लष्करी सामर्थ्य कमावीत आहे त्याच्याशी समतोल राखील एवढे सामर्थ्य पाकिस्तानने प्राप्त करून घेतले तर शांततेला उपकारक ठरणार आहे.

वितुष्टाचा जुना इतिहास विसरून शांततेचे नवीन पर्व पाकिस्तान व भारत ह्यांनी सुरू करावे





असे आवाहन अक्रम यांनी केले आहे. जुन्या इतिहासामुळे निर्माण झालेले परस्परांविषयीचे संशय आणि भीती एकाएकी नाहीशी होणार नाही; तेव्हा एक एक पाऊल टाकून सामंजस्याचे संबंध दृढ करीत न्यावे अशी त्यांची शिफारस आहे. (देशाला मुख्यतः शेजारच्या देशाकडून धोका असतो ह्या अक्रम यांच्या तत्त्वाशी ही सबंध योजनाच विसंगत आहे हा मुद्दा सोडून देऊ.) या दृष्टीनेच सप्टेंबर १९८१ मध्ये पाकिस्तानने आपल्या दोन देशांत 'युद्ध–नको करार' घडवून आणावा अशी सूचना केली असे त्यांचे म्हणणे आहे. त्याला भारताकडून मिळालेला प्रतिसाद उत्साहवर्धक नव्हता असा खेद त्यांनी व्यक्त केला आहे. कारण प्रारंभी भारताने अशी सूचना आली आहे ही गोष्टच नाकारली व नंतर आपल्या बाजूने 'मैत्री–करारा' चा प्रस्ताव मांडला. पण पाकिस्तानने समजुतीचे धोरण स्वीकारले आणि 'युद्ध-नको कराराला' भारताने पाहिजे तर 'मैत्री करार' म्हणावे या गोष्टीला मान्यता दिली.

अक्रम यांच्या म्हणण्याप्रमाणे हा करार होण्याच्या आड दोन गोष्टी मुख्यतः येतील. त्या म्हणजे भारत आणि पाकिस्तान या दोन राष्ट्रांत जे वादाचे प्रश्न आहेत किंवा उपस्थित होतील ते दोघांनी परस्पविचारविनिमय करून सोडवावेत, ते आंतरराष्ट्रीय यंत्रणांकडे किंवा संघटनांकडे नेऊ नयेत असा असलेला भारताचा आग्रह. ह्या 'पारस्पर्य'च्या (बायलॅटरॅलिझम) तत्त्वाला पाकिस्तानने मान्यता द्यावी आणि मैत्री-करारामध्ये ते मान्य तत्त्व म्हणून नमूद करावे अशी भारताची इच्छा आहे. पारस्पर्याचे हे जे तत्त्व भारत पुढे करीत आहे ते मुख्यतः काश्मीरच्या प्रश्नाला अनुलक्षून आहे. आंतरराष्ट्रीय परिषदांतून पाकिस्तान हा प्रश्न नेहमी उपस्थित करीत असते आणि त्यामुळे भारत व पाकिस्तान यांच्यामधील तणातणी वाढण्यापलीकडे काही होत नाही.

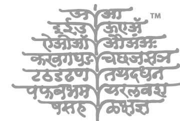
पण ह्या गोष्टीला पाकिस्तान मान्यता देणार नाही असे अक्रम यांचे म्हणणे आहे. याचे त्यांनी दिलेले कारण असे, की काश्मीरच्या बाबतीत कोणतीही तडजोड करायला जे भारतीय सरकार तयार होईल ते लोकक्षोभाचा बळी ठरेल याविषयी ज्याप्रमाणे सर्व भारतीयांचे एकमत आहे, त्याप्रमाणे पाकिस्तान सरकारही तशाच कारणासाठी काश्मीरच्या प्रश्नावर तडजोड करू शकणार नाही हे भारताने ओळखावे. म्हणून पारस्पर्याच्या तत्त्वाविषयी भारताने आग्रह धरू नये. मैत्री करार किंवा युद्ध-नको करार स्वीकारावा व काश्मीरच्या प्रश्नाबाबत पुढे काय करता येईल ते पहावे.

भारताचा दुसरा आग्रह असा आहे, की परकी राष्ट्रांना पाकिस्तान आपल्या देशात लष्करी तळ उपलब्ध करून देणार नाही ह्या गोष्टीला पाकिस्तानने मान्यता द्यावी व तिला तहात अंतर्भूत करावे. पण अक्रम यांचे म्हणणे असे आहे, की अशी अट पाकिस्तानवर लादणे हे पाकिस्तानच्या सार्वभौमत्वाशी विसंगत आहे. आपल्या देशात परकीयांना लष्करी तळ आपण उपलब्ध करून देणार नाही असे पाकिस्तानने जाहीर केले आहे. भारताने त्यावर विश्वास राखावा. पण अशी अट भारताने पाकिस्तानावर लादणे हे अपमानास्पद आहे. परकीयांना आपल्या देशात काय करू द्यावे आणि काय करू देऊ नये ह्याविषयीचा निर्णय, एक सार्वभौम सत्ता म्हणून, पाकिस्तानच्या अखत्यारीत आहे; भारत त्याविषयी पाकिस्तानला आदेश देऊ शकत नाही.

भारत आणि पाकिस्तान यांमधील शेवटचा विवादाचा प्रश्न म्हणजे अणु-बाँब. अक्रम यांच्या म्हणण्याप्रमाणे पाकिस्तान आण्विक ऊर्जेचे उत्पादन करण्याचा जरूर प्रयत्न करीत आहे; परंतु लिबियाचे क. गडाफी यांच्या साहाय्याने पाकिस्तान अणु-बाँब निर्माण करण्याचा प्रयत्न करीत आहे, हा केवळ इस्राइली प्रचार आहे. त्यांचे म्हणणे असे आहे, की भारताने अणु-बाँब बनवू नये आणि पाकिस्ताननेही बनवू नये. यावर भारताच्या बाजूने असा प्रश्न विचारला जाईल, की चीनचे काय ? चीनकडे अणुशक्ती आहे आणि भारताने चीनच्या संबंधात दुय्यम, दुबळी भूमिका का स्वीकारावी ? यावर अक्रम यांचे म्हणणे असे आहे, की ही भारताची डोकेदुखी आहे; तिचा पाकिस्तानशी काही संबंध नाही.

अक्रम यांचा एकंदर सूर असा आहे, की मुस्लिम जगाचा नेता म्हणून पाकिस्तानला काही भूमिका वठवायची आहे आणि ह्या भूमिकेमुळे पाकिस्तान व भारत यांच्यांत बरोबरी आहे. भारताने पाकिस्तानचे हे महत्त्व मान्य करावे आणि बरोबरीच्या नात्याने पाकिस्तानशी युद्ध–नको करार करावा.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष



महाबँकेची

तुमची हितचिंतक मिंटी



बँक ऑफ महाराष्ट्र

(भारत सरकारचा उपक्रम) मुख्य कचेरी : 'लोकमंगल', शिवाजी नगर पुणे ४११ ००५

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका